tefan Afloroaei



Metafizica noastră de toate zilele

HUMANITAS

ȘTEFAN AFLOROAEI (n. 1952) a urmat studii de filozofie la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași. Doctoratul în istoria filozofiei moderne, la Universitatea din București, în 1985. Este profesor la Facultatea de Filozofie, Catedra de istoria filozofiei și hermeneutică „Ernest Stere“, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași. Susține prelegeri de „Hermeneutică filosofică“, „Metafizică“, „Teorii ale interpretării“, „Ideea europeană (paradigme ale spiritualității europene)“. A îndeplinit funcția de decan al Facultății de Filozofie (2000-2007). Face parte din colegiul de redacție al unor reviste științifice sau de cultură: *Timpul*, *Dialog*, *Hermeneia*, *Vizual*, *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*. Coordonator al Cercului de Studii Hermeneutice, în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași.

Scrieri: *Ipostaze ale rațiunii negative*, *Scenarii istorico-simbolice*, Editura Științifică, București, 1991 (premiul *Vasile Conta* al Academiei Române, 1992); *Întâmplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1993 ; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutului European, Iași, 1994 (premiul *Lucian Blaga* pentru Filozofie, acordat cu prilejul Simpozionului Internațional „Lucian Blaga“ de la Cluj-Napoca, 1995); *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997 (premiul pentru cel mai bun eseu al anului, la Târgul Național de Carte, Iași, 1998); *Locul metafizic al străinului* (în colaborare cu Corneliu Bîlbă și George Bondor), Editura Fundației Axis, Iași, 2003.

Volume coordonate: *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, Editura Ankarom, Iași, 1996; *Alternative hermeneutice* (în memoria profesorului Ernest Stere), Editura Cantes, Iași, 1999; *Limite ale interpretării* (volum dedicat lui Mircea Eliade și Umberto Eco), Editura Fundației Axis, Iași, 2001; *Interpretare & ideologie*, Editura Fundației Axis, Iași, 2002; *Ideea europeană în filosofia românească*, I și II, Editura Fundației Axis, Iași, 2005 și 2006.

ȘTEFAN AFLOROAEI

METAFIZICA NOASTRĂ DE TOATE ZILELE

Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
ANDREI GAMARȚ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
AFLOROAEI, ȘTEFAN
Metafizica noastră de toate zilele: despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi/ Ștefan Afloroaei; – București : Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-2401-7

111

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

SUMAR

III. IDEI ȘI IMAGINI SPECULATIVE

IV. DESPRE FENOMENUL SPECULATIV

CUVÂNT ÎNAINTE

Ceea ce doresc să am în atenție în paginile din această carte ar putea să surprindă în mare măsură cititorul de astăzi – și cred că pe bună dreptate. Căci va fi vorba despre unele chestiuni aparent destul de aride și într-un fel inactuale, ca și cum ar fi lipsite de loc și de timp. În primă instanță, ele par lipsite de o prezență anume, sesizabilă în viața noastră de zi cu zi. Dacă le-aș formula ca simple întrebări, acestea ar putea să ne apară de-a dreptul spectrale: ce înseamnă a gândi? care este spațiul de libertate al gândirii noastre? în ce constă gândirea speculativă, cea despre care s-a spus că este proprie dintotdeauna metafizicii? ce date de natură speculativă – reprezentări sau fenomene – poți întâlni în viața de toate zilele? în definitiv, ce sensuri ale modului de a fi pot fi recunoscute și care dintre ele au ajuns privilegiate în lumea de astăzi? Ne dăm seama că întrebările de acest fel tind uneori să devină fie prea generale, fie pur și simplu lipsite de sens. Altfel spus, o anume vanitate le pândește la tot pasul.

Cu toate acestea, am destule motive să cred că ele ne privesc acum în chip nemijlocit și decisiv. Este adevărat că formularea unor probleme poate fi uneori vagă sau de o candoare suspectă, siderantă, ca și cum cel care vorbește s-ar adresa fie nimănui, fie unor minți dezlegate de trup și de lumea lor sensibilă. Însă dincolo de astfel de riscuri, ce pot fi întâlnite până la urmă în orice zonă a reflecției omenești, chestiunile de mai sus nu ne sunt deloc străine. Devin evidente ori de câte ori luăm seama la felul în care gândim și vorbim, limitele voinței noastre, ideile ce iau forma unor mari utopii, credințele care ne orientează

într-o direcție sau alta, imaginile vechi care ne stăpânesc fără ca noi să ne dăm întotdeauna seama.

De aceea cred că a reflecta din nou cu privire la toate acestea, oricât de puțin, nu este nici pretențios și nici lipsit de sens. Ar fi probabil cu neputință să le ignorăm pur și simplu, indiferent că este vorba despre felul nostru de a vorbi sau despre cel în care ne livrăm cu dezinvoltură unor fapte și întâmplări ale vieții.

Iar faptul că, în viața noastră obișnuită, nu formulăm deloc astfel de chestiuni așa cum le aflăm în unele pagini de metafizică este absolut firesc. Numai că, dacă vom reveni cu răbdare și într-o manieră mai relaxată asupra unor astfel de pagini, așa cum sunt cele scrise de Pascal sau de Kant, vom putea vedea că, de fapt, cei care ne vorbesc acolo nu fac decât să reflecteze asupra unor situații care îi priveau atunci, în chip nemijlocit, ca oameni în viață. În definitiv, ce om cu mintea întreagă și cu simțurile treze nu ar fi deloc sensibil, în felul său, la ideea că este sau nu o ființă liberă, că trece în moarte asemeni ierbii câmpului sau altfel, că în această lume este sau nu singur? Or, astfel de chestiuni, care pot frecventa atât mintea tăietorului de lemne cât și pe cea a unui fizician distins, atât omul ce pare indiferent la idei speculative, cât și pe acela care le crede prea abstracte, vane, astfel de chestiuni țin, cum bine a spus Kant, de o dispoziție naturală a minții omenești. Cu alte cuvinte, metafizica este întotdeauna la lucru, înainte de toate însă „ca dispoziție naturală (*metaphysica naturalis*)“[1]. Ea ne este proprie

---

1. Kant admite de la bun început că există o dispoziție inevitabilă a minții noastre către acele idei sau întrebări ce o conduc spre ceva indeterminat, de ultimă instanță. De exemplu, ideea posibilității actului liber în această lume, cea privind natura – supusă sau nu morții – a sufletului omenesc și, în cele din urmă, ideea prezenței reale a lui Dumnezeu. Firește, nu sunt acestea singurele întrebări și, de regulă, ele apar ca indecidabile. În consecință, cunoștința metafizică „trebuie considerată totuși ca dată, iar metafizica este astfel reală, deși nu ca

în orice ipostază a vieții, ca și alte forme de sensibilitate care ne definesc, precum cea estetică și cea tehnică, cea ludică și cea religioasă. Exact din acest motiv urmează să regăsim din nou experiența metafizică proprie, în modul ei simplu și firesc, așa cum poate fi observată în viața de zi cu zi.

Însă cum s-ar putea vorbi acum cu privire la dispoziția metafizică a omului din acest interval de timp? Altfel spus, în ce mod pot fi reluate unele întrebări de natură speculativă, precum cele enunțate mai sus? De exemplu, întrebarea oarecum limită cu privire la modul de a fi al celor existente? O astfel de chestiune mai spune ea ceva omului de astăzi, mai ales celui care nu are nici timp pentru astfel de exerciții gratuite, nici acea minimă inițiere în folosirea unor concepte cam vagi la prima vedere? Sigur că da, însă nu neapărat dacă este invitat să citească o carte cu un titlu mai ciudat sau să mediteze pe loc asupra unor lucruri ce par să țină de o cu totul altă lume. Nu în astfel de situații, ci exact atunci când el singur se confruntă, să spunem, cu logica neclară a gândirii sale, cu credințele proprii sau cu cele ale unui străin, cu granița indecisă dintre realitate și aparență, nu mai puțin cu acele întâmplări ce par să vorbească despre lipsa de sens a stărilor de lucruri. În astfel de situații – și într-o manieră absolut firească – se nasc acele atitudini și întrebări ce pot fi numite speculative, chiar dacă felul în care sunt exprimate este cât se poate de obișnuit.

Ca urmare, am plecat la drum cu reluarea unei întrebări mai vechi, referitoare la ceea ce înseamnă a gândi, preliminară cred în orice discuție asupra unor probleme de acest fel. Am

---

știință, totuși ca dispoziție naturală (*metaphysica naturalis*). Căci rațiunea omenească înaintează irezistibil [către aceste idei limită], fără a fi împinsă de simpla vanitate de a ști multe, ci mânată de propria ei nevoie [...]." Iar o astfel de năzuință metafizică este prezentă „la toți oamenii, de îndată ce în ei rațiunea se înalță până la speculație [...]". *Cf. Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, pp. 46, 56.

dorit de fapt să revăd unele moduri distincte ale gândirii, spre a descrie o posibilă topografie a ei și, în cele din urmă, sensul ei speculativ. Un asemenea sens însă trebuie recunoscut în chiar folosirea speculativă a gândirii. Este ceea ce se întâmplă, de pildă, când gândirea caută să întrevadă limitele sale, puterea sa de comprehensiune și spațiul de libertate care îi este propriu. Ajunge astfel să formuleze unele întrebări ce apar la prima vedere pe cât de nesigure, pe atât de prăpăstioase, așa cum este cea cu privire la sensul ei propriu sau, mergând mai departe, cu privire la însăși ființa celor existente. Se vede atrasă cu o forță neobișnuită către ceea ce a devenit un gen de obsesie stranie a metafizicii, anume punctul în care a gândi și a fi tind să însemne unul și același lucru. Schelling, așa cum știm, traduce această idee într-o formă mai intuitivă, spunând că pentru gândirea cu adevărat speculativă obiectul din fața oglinzii și imaginea sa reprezintă în definitiv unul și același lucru.

Însă elocvent acum este faptul că, astfel, gândirea poate să-și deschidă un alt spațiu de libertate, mult mai vast și mai destins. De exemplu, caută să asume în alt chip ideea de lume alternativă sau, la limită, ideea a ceva în sine. Tinde să relaxeze enorm principiile logice formulate în tradiția aristotelică, mai ales pe cel al identității cu sine și pe cel al non-contradicției. Face din propriile sale categorii și credințe obiectul explicitării de sine, la fel și din relația sa cu lumea sensibilă a vieții. Ca exercițiu reflexiv dus la limită, își este deopotrivă sursă inepuizabilă și imagine de sine, *speculum*. În acest fel, ea poate să recunoască ceea ce îi este totuși radical străin. Face acest lucru fie ca act de comprehensiune și meditație, fie testimonial, ca martor viu al experienței de care este în stare. În fond, sensul gândirii speculative nu este niciodată doar unul cognitiv. Ea anunță deopotrivă o intenție profund anagogică, de elevare spirituală, chiar dacă omul de astăzi se arată cel mai adesea sceptic în această privință.

Am socotit de aceea că este bine să revin, în a doua secțiune a cărții, la figura celui numit altădată *speculator*, omul care, rămas singur, se vede deodată destinat să exploreze cu privirea sa frontierele lumii vizibile. Figura acestui om se reface cu fiecare experiență distinctă a metafizicii de la vechii stoici încoace. Însă nu am intenționat deloc să descriu un gen de viață istorică a sa, nici succesiunea în timp a unor ipostaze ale gândirii speculative. Ci doar să readuc în atenție, cu destulă libertate, câteva din însemnele și chipurile sale, așa cum mi s-au impus ele singure. În acest sens, Epictet și Cusanus, Descartes, Kant și Nietzsche, Collingwood și Gadamer, astfel de interpreți ne-au lăsat pagini greu de ignorat. Sunt regăsite uneori reprezentări și idei care au fost excelent aprofundate în gândirea neoplatonică și mai ales în cea patristică. De fapt, cu această simplă anamneză, îți dai seama că procesul recent intentat metafizicii în genere, cu o violență greu de înțeles și cu fervoare mimetică, nu are cum să oculteze atitudinea sa profund speculativă.

Era firesc, așadar, să am în vedere mai cu seamă acele moduri de prezență ale metafizicii care nu sunt neapărat elaborate teoretic sau conceptual. Nu o doctrină sau alta importă de această dată, ci mai curând o formă de sensibilitate, o dispoziție care se manifestă în reprezentări și imagini, credințe și idei, în limba vorbită și în voința care ne expune timpului dat. Este vorba, în definitiv, de o experiență metafizică, așa cum o facem noi în acest timp sau, mai bine spus, cum ajunge ea însăși să decidă modul nostru de a fi. Doar în cuprinsul acestei experiențe are importanță exercițiul reflexiv al gândirii sau, sub o intenție distinctă, cel conceptual.[2] În consecință,

2. O astfel de experiență metafizică, din câte cred, nu ar trebui neapărat numită de la bun început existențială (Karl Jaspers), eschatologică (Nicolai Berdiaev), etică (Émmanuel Lévinas) sau în alt fel. În fond, caracterul ei existențial – sau, la limită, eschatologic – urmează a se proba abia

am socotit că trebuie din nou reconsiderată acea metafizică ce ține mai curând de o „atitudine naturală“, recognoscibilă, de exemplu, ca joc al unor presupoziții în vorbirea noastră sau în ceea ce voim și credem. Toate acestea însă comunică relativ liber cu reflecția elevată la care accede o epocă sau alta. Este motivul pentru care la un moment dat am distins între unele accepțiuni speculative ale cuvântului „este“: „a exista“, „a fi de față“, „a se afla“, „a fi real“ și „a se întâmpla“, unele din ele prevalente în lumea noastră de astăzi. Dintre acestea, cea pe care întâmplarea ca atare o numește deține, cred, o însemnătate cu totul aparte. La fel de speculative se dovedesc însă și unele idei în aparență fără loc, așa cum este ideea a ceva simplu și pur, necondiționat.

Ultima secțiune a cărții pare puțin mai pretențioasă, întrucât vorbește nemijlocit despre ceea ce s-ar putea numi „fenomen speculativ“. Ca un caz exemplar de fenomen speculativ apare în continuare ceea ce s-a înțeles prin „lucru în sine“, cel puțin în unele pagini de felul celor kantiene. M-am ferit totuși de o discuție prea tehnică și decisă auster în logica formală a unor concepte. Am preferat în dese rânduri să văd ce anume ne spun acele situații sau întâmplări care descoperă gândirii noastre o structură inevitabil speculativă. Căci abia ele reprezintă, de fiecare dată când survin, o probă cu adevărat elocventă în fața gândirii. Putem vedea astfel cum, cu fiecare fenomen specu-

---

pe parcurs, cu fiecare situație omenească în parte. Cel mai adesea este vorba de o atitudine metafizică implicită sau difuză, camuflată în fluxul contingent al vieții noastre mentale, în imagini și reprezentări, idei și utopii, spectacole și dispute, în genul de voință care se impune și în formele recurente ale vorbirii. Ca să parafrazez ceea ce spune Mircea Eliade la un moment dat (*Nostalgia originilor*, VII, 8), trebuie mereu să revedem lumea vieții de zi cu zi și să recunoaștem în chiar cuprinsul ei acele date metafizice care îi sunt constitutive, chiar dacă în joc poate fi ceva „ignorat, camuflat sau serios degradat“. O asemenea metafizică este constitutivă modului omenesc de existență în lume, ea privește felul nostru efectiv de a vorbi, a gândi și a face.

lativ, se anunță ceva realmente antinomic și radical străin. Iar modul în care se petrece acest lucru este, într-o privință, cel al unei drame, ca o reprezentație de sine liberă, într-o accepțiune apropiată celei din artele dramatice.

Așadar, dacă se poate totuși vorbi acum despre o sensibilitate metafizică distinctă, aceasta nu devine evidentă neapărat sub o doctrină sau alta. Ca stare firească a spiritului acestui timp, ea privește orice experiență aptă să ne expună lumii noastre, cu șansele și cu limitele care ne sunt proprii. Ține, în consecință, atât de o atitudine elaborată, cât și de cea cotidiană. Mai mult încă, ea revine ușor în conștiința noastră nomadă (cum i-a spus altădată Kant), adică în atitudinea sceptică sau liberă uneori până la frivolitate. În fond, există întotdeauna și o metafizică de uzaj cotidian, lesne de recunoscut în vorbirea obișnuită și în voința sub care ne ducem viața zi de zi.

Doresc să fac, în cele din urmă, o mențiune mai aparte. Anume, discuțiile pe care le-am avut cu unii prieteni și apropiați au contat mult în reformularea unor argumente din paginile acestei cărți. Adevăratul prolog al cărții, mult mai extins și mai viu decât cartea însăși, s-a consumat de fapt în acest fel. Este ceea ce am resimțit întotdeauna, chiar și atunci când gândurile se retrăgeau pentru un timp în solitudine.

Iași, 8 septembrie, 2008

Secțiunea I

LIMITE INDECISE ALE GÂNDIRII

1. O întrebare mai veche: ce înseamnă a gândi?

Nu e greu de văzut că o anume chestiune – în aparență destul de gratuită – revine mereu în atenția celor care se lasă atrași de teritoriile indecise și riscante ale metafizicii. Ea a fost formulată altădată într-un mod cât se poate de abrupt: ce înseamnă în definitiv a gândi? Știm bine că o astfel de chestiune va fi reluată în mod explicit și aproape constant de la Descartes încoace[1]. Este resimțită probabil ca fiind cu adevărat decisivă, mai ales atunci când ea stă în relație nemijlocită cu unele distincții elementare, așa cum este, pentru Kant, cea dintre lucrul în sine și fenomen[2]. Pentru discuțiile de mai târziu în această privință, sunt greu de ocolit paginile unor autori ca Nietzsche, Collingwood, Heidegger și alții. Unul dintre interpreții lucizi ai lumii contemporane constată că în acest timp

1. *Cf. Principiile filozofiei*, § 9, de unde reiau în continuare doar cea dintâi mențiune a filozofului. „*Ce înseamnă a gândi*. Prin cuvântul *a gândi* [*cogitare*, în versiunea latină] înțeleg tot ceea ce se petrece în noi în așa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înșine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea, a imagina, ci și a simți este același lucru aici cu a gândi" (traducere de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000). Descartes reia în acest loc ceea ce deja spusese într-unul dintre răspunsurile la obiecțiile care i-au fost aduse, după ce a publicat *Meditationes de prima philosophia*, cu privire la termenul *cogitatio* și înțelesurile sale.

2. *Cf. Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, pp. 29-31. Kant va medita la această temă până târziu, de exemplu în scrisoarea către Sigismund Beck, din 20 ianuarie 1792.

nu este greu să afli vorbindu-se despre viciul sau păcatul de a gândi, mai ciudat încă, „funesta manie de a gândi“[3]. Dincolo însă de aceasta, cum ar putea fi înțeleasă forța neobișnuită a întrebării de mai sus?

Un motiv se află, cred, în faptul că ea a fost urmată mereu de o altă întrebare, nu mai puțin eterată, cu privire la însăși posibilitatea omului de a numi ceva cu adevărat sigur în lumea în care trăiește. Omul constată sau măcar presupune că există ceva esențial în această lume a vieții. Și, atunci, simte nevoia să-și clarifice oricât de puțin așa ceva. Mai mult decât atât, ajunge să se întrebe cu privire la ceea ce se anunță asemeni unei pietre de hotar în lumea vieții sale, anume modul de a fi al celor existente. Sau cu privire la o rațiune distinctă a lor și, în cele din urmă, despre ceea ce este cu adevărat liber, necondiționat. Însă de unde această uriașă pretenție a gândirii? Cum își îngăduie să formuleze întrebări atât de riscante, aproape spectrale, de felul celei cu privire la însăși rațiunea celor existente? Or, exact această din urmă chestiune, cu neîncrederea ce o însoțește, va împinge cu putere în față întrebarea referitoare la modul nostru de a gândi. Căci dacă nimeni nu ar avea îndoieli cu privire la posibilitatea de a gândi ceea ce numim, de exemplu, ființă sau realitate, probabil nu s-ar mai pune nici cea dintâi întrebare cu atâta gravitate. Iar în legătură cu șansele sale de-a înțelege însăși ființa celor existente, omul nu a fost niciodată prea sigur de sine.

Însă, cu astfel de întrebări, survin pe neașteptate câteva situații pe cât de dificile, pe atât de greu de ignorat. Apar asemeni unor locuri obscure, în sensul vechi al cuvântului, adică locuri care, deși nu ajung să fie bine clarificate, nu pot fi ocolite în nici un fel. Ele atrag continuu mintea noastră în scenariul lor destul de complicat. Despre ce anume este vorba?

---

3. *Cf.* José Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 70.

Cum am văzut, gândirea nu-și poate reprima unele întrebări mai ciudate, așa cum este cea cu privire la modul de existență al celor ce compun lumea vieții. Caută să vadă în definitiv dacă acestea dezvăluie sau nu un sens al lor. Ea merge ceva mai departe, până în punctul unde va avea în vedere sensul de ființă al celor existente, ceea ce poate deveni ușor neinteligibil. Nu se poate sustrage oricum acestor întrebări, oricâte obiecțiuni logice ar afla în legătură cu formularea lor. Într-un fel, este inevitabilă această năzuință mai aparte a gândirii. Dar în timp ce caută să-și clarifice un posibil înțeles al celor existente, ea duce deja cu sine un preînțeles al lor. Mai exact, ea rămâne legată de ceea ce se află în spatele acestei reflecții, lucru de care nu se va putea elibera în chip deplin niciodată. Tocmai acest preînțeles pe care îl duce cu sine ca pe o veche povară trebuie într-un fel sau altul clarificat. Și exact atunci când o face, se vede în situația de a se pune din nou în discuție pe sine, cu tot ce deține ea mai mult sau mai puțin obscur.

În proximitatea acestei dificultăți apare imediat și o a doua. Ea privește, în fond, o pretenție nu tocmai obișnuită a gândirii: ce anume o îndreptățește în ultimă instanță să-și pună întrebări de felul celor de mai sus? Este ea aptă să răspundă în chip clar la o întrebare cum este cea cu privire la ființa însăși? Nu cumva se află în joc un gest destul de hazardat, o utopie ce a urmărit-o îndelung? Cu aceste îndoieli ce tot revin, are loc pe neașteptate un recul violent al gândirii față de ceea ce ea însăși pretinde. Ea simte nevoia să discute, de pildă, despre ființa celor existente sau despre natura lor, însă acest lucru o aruncă pur și simplu înapoi, obligând-o să se privească din nou pe sine. Își cere atunci să vadă dacă este îndreptățită cât de cât în această pretenție a sa. În definitiv, cum ar putea ea să spună ceva simplu și clar despre ceea ce numim ființă dacă nu-și cunoaște în prealabil șansele ei în astfel de chestiuni? Tocmai acest recul în forță, faptul că este nevoită să se întoarcă asupra ei însăși, izbucnește chiar în spatele întrebării cu privire

la ființă.[4] În consecință, o astfel de întrebare se modifică imediat, gândirea fiind obligată să se privească din nou pe ea însăși, să vadă ce anume îi stă ei în putere și, la limită, care este modul ei de a fi.

Se ascunde aici, cum vedem, un fapt oarecum straniu. În chip fatal aproape, reflecția asupra ființei a devenit o reflecție asupra gândirii ce gândește cu privire la ființă. Gândirea orientată către ființă s-a întors inevitabil către ea însăși, spre a se pune pe sine în discuție. În loc să aprofundeze ceea ce-i este cu adevărat străin, ea face din ea însăși ceva străin, noua ei temă de cercetare.

Această întoarcere inevitabilă – de la interogarea ființei la cea asupra conștiinței înseși – a avut în timp consecințe destul de însemnate. Ca să amintesc una singură aici, ea a reușit să

---

4. Faptul ca atare a fost bine sesizat de către Heidegger și expus cu claritate, de exemplu, în acele adaosuri pe care le face atunci când lecturează articolul lui Husserl, intitulat *Fenomenologie*, în a doua sa variantă pentru *Encyclopaedia Britannica*, din 1927. Va spune acolo, de la bun început, că filozofia europeană a dublat continuu cercetarea întreprinsă de științe. Numai că ea avea să se întrebe cu privire la ceea ce este ca atare (*das Seiende*) într-un alt mod decât o fac științele. Ceea ce preocupă filozofia este tocmai ființa celor ce sunt, acel *esse* ce survine odată cu fiecare din ele. Încă de la început s-a văzut că ceva nu este în regulă sau că decurge într-un mod de-a dreptul oblic. Anume, cum precizează Heidegger, cel care dorește să cunoască ce înseamnă ființa însăși este nevoit să cerceteze mai întâi tocmai datele de fond ale subiectivității omenești. Este ceea ce a făcut ca vechea dorință de clarificare a ființei ca atare să devină o reflecție asupra modului de a gândi ființa. Nu întâmplător Platon, atunci când vorbește despre idei sau paradigme ale lucrurilor, orientează discuția către dialogul sufletului cu el însuși. Iar Descartes, mai târziu, va fonda filozofia primă în mod explicit pe ceea ce s-a numit atunci *res cogitans*. Are loc de fapt o întoarcere [*Wendung*] a privirii dinspre ceea ce este ca atare, *das Seiende*, către conștiința ce tematizează așa ceva. Tocmai de aici se ivesc în timp nenumărate complicații, atât cu privire la punerea problemei, cât și cu privire la răspunsurile date.

inducă uneori conștiinței, în epoca modernă, o atitudine cu totul neobișnuită. O face să se vadă asemeni unei instanțe ultime, cu valoare de principiu singular. Simplu vorbind, conștiința ajunge să se vadă pe sine ca subiectivitate pură și originară, fondatoare. Cum spune Descartes în *Meditații metafizice*, II, orice aș percepe eu și în orice chip, mă voi percepe înainte de toate pe mine însumi ca spirit („știu în chip limpede că nimic nu poate fi perceput mai lesne de mine sau mai evident decât însuși spiritul meu")[5]. În consecință, această evidență de sine ajunge să fie cel dintâi și cel mai sigur principiu al unei noi filozofii. Mai târziu, Kant nu va avea îndoieli asupra faptului că a cerceta cu grijă temeliile unui edificiu metafizic înseamnă a cerceta sfera și valabilitatea cunoștințelor *a priori*. Din păcate, spune el, gândirea obișnuită procedează invers: caută să termine cât mai repede un edificiu care să se înalțe până la cer – și doar târziu de tot se va întreba dacă temelia a fost sau nu bine pusă.[6] Inspirat de această tradiție, Husserl va putea să scrie că în actele conștiinței noastre „se constituie ființa a tot ce poate fi cunoscut de către subiect în diferite moduri"[7]. Dacă așa stau lucrurile – și omul modern nu are nici o îndoială că exact așa stau – atunci filozofia își poate imagina că șansa ei istorică se află în chiar acest fapt. Este ceea ce a și crezut timp de câteva secole. Și-a spus atunci, pur și simplu, că poate să devină cu adevărat riguroasă doar dacă va explora critic domeniul subiectivității pure. Cei care au gândit astfel, în lumea modernă, au socotit de fapt că nu există o altă cale pentru a întemeia în chip radical reflecția filozofică.

Să mai întârziem o clipă asupra acestei consecințe. De la Descartes încoace s-au făcut deja vizibile două limite extreme

---

5. *Cf. Meditații metafizice*, traducere de Constantin Noica, București, 1937, p. 25.

6. *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 46-47.

7. *Cf. Phenomenology* (1927), în *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962, p. 257.

în interpretarea eului. Una din ele este dată de considerarea acestuia ca un adevărat principiu a tot ce înseamnă realitate sau certitudine. Întrucât se reflectă nemijlocit în sine și poate să apară astfel evident prin el însuși, ego-ul pretinde cu ușurință acest titlu metafizic. Există autori moderni care au căutat să revadă singuri această putere neobișnuită a ego-ului. Și să o refacă în chip complet, de la irupția sa contingentă în lume la recunoașterea sa ca rațiune conștientă de sine sau, mai mult chiar, ca spirit absolut. Ei transformă atunci reflecția asupra ego-ului și asupra lumii într-o vastă fenomenologie. Exemplul hegelian cred că nu suportă în această privință nici un fel de rivalitate, căci un pas mai departe nu se mai putea face pe aceeași cale. Însă pentru un sceptic de felul lui Pascal, eul ajunge de-a dreptul detestabil, *haïssable*. Iar Nietzsche îl va vedea ca pe un fapt contingent, o simplă interpretare sau chiar o ficțiune, ceva apt să devină un idol al omului modern. Este timpul când eul se percepe pe sine ca profund scindat (Kierkegaard), fracturat sau în agonie (Dostoievski), cu totul gol (Baudelaire), atras de ceea ce este întunecat în sine (Eduard von Hartmann) sau de propria sa moarte (Eminescu). El pare a fi profund afectat înca de la venirea sa pe lume (Freud). *Mon coeur mis à nu* – spusa lui Baudelaire devine acum un fel de siglă a noii sensibilități în spațiul european. Din substanța densă a eului pare să nu mai rămână aproape nimic. Faptul că atare este resimțit cu toată gravitatea sa mai ales atunci când se constată, așa cum spune Claudel, că în străfundurile sale sufletul nu este de fapt nimic. Este atinsă astfel cea de-a doua limită în înțelegerea de sine a eului. Între aceste două limite – una carteziană și o alta profund sceptică – ar putea fi descrise probabil, ca pe o adevărata hartă, multe alte variante posibile. Lucrul acesta s-ar putea face cam în felul în care s-a procedat cu ereziile creștine sau cu vechile gnoze. Și ai putea să vezi atunci că, de fapt, unele versiuni posibile nu au fost încă realizate, păstrându-se în forma unor locuri goale, vacante. Sau în forma unor locuri

insuficient explorate pe harta acestor evoluții. Este ceea ce constată mai târziu unii autori ca Brentano sau Dilthey. Nu mai puțin Husserl însuși, care a crezut că poate descrie o geografie absolut nouă a conștiinței, diferită de cea carteziană sau de oricare alta. Mai ciudat încă, a crezut că există un sens sigur în istoria spiritualității occidentale și că acest sens îndreaptă totul către propria sa fenomenologie. Noi, europenii, am fi avut și avem multe sisteme filozofice, „însă nu o filozofie care să stea totuși ca idee la baza tuturor filozofiilor presupuse“[8]. Tocmai aceasta din urmă va fi obsesia lui Husserl și ea îl va atrage uneori în lupte de felul celor înfățișate altădată de către Cervantes. În joc ar fi însăși rațiunea Europei, o rațiune care, într-o nouă descriere a sa, ar putea să-și afle adevăratul ei sens istoric.

Devine vizibilă astfel o altă consecință a înțelegerii ego-ului ca instanță singulară și absolută. Este vorba de asimilarea sensului explicitării sale de sine cu adevăratul sens al istoriei noastre. Explicitarea de-sine a ego-ului pare să devină cu adevărat „rațiune filozofică“, „rațiune universală“, „universalitate absolută“, ca să reiau întocmai expresiile lui Husserl. Astfel, filozofia fondată de greci s-ar realiza, peste multe secole, ca rațiune filozofică a Europei. Tind să cred că o astfel de utopie este proprie conștiinței care a rămas străină de acel fenomen profund, resimțit deja de multă vreme, anume eclipsa inevitabilă a unui model occidental de a gândi și a reprezentărilor sale moderne. Au vorbit despre acest fenomen, cu destulă claritate și la timp, Dostoievski sau Nietzsche. Doar că mulți dintre noi continuă să exalte Europa și felul ei distinct de a face știință sau filozofie. Există probabil ceva ciudat în această veche

8. *Cf. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“*, 1930, unde sunt reluate de fapt argumentele din prefața pregătită pentru ediția engleză a lucrării *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*), 1913.

formă de devoțiune. Ai impresia că întreg procesul declarat Europei moderne, de la Kierkegaard la Keyserling și Cioran, nu ne-a afectat totuși în orice privință.

2. Canonul discutabil al căii secunde

Să revin însă la ceea ce discutam mai sus, anume nevoia gândirii de-a se întoarce mereu la chestionarea gravă de sine. Ea face acest lucru aproape de fiecare dată când pune în discuție ceva cu adevărat decisiv pentru ea însăși, așa cum este, de exemplu, un posibil sens al celor temporale. Sau când formulează întrebări de limită, cum este cea cu privire la ființa celor existente. Exercițiul ei reflexiv tinde să devină, în astfel de situații, de-a dreptul vertiginos. Cu fiecare din chestiunile de mai sus ea ajunge de fapt să se pună pe sine în discuție. A gândi, de pildă, cu privire la sensul celor temporale se transformă treptat în a reflecta asupra sensului temporal al gândirii. A vorbi despre ființa celor existente devine pe neașteptate o punere în discuție a actului omenesc de vorbire. Este ceea ce face ca atitudinea socotită naturală, aparent de primă instanță, să fie lăsată în urmă ca nesatisfăcătoare. Firește, o astfel de atitudine nu este lipsită complet de orice intenție sceptică sau reflexivă. Doar că ea nu pare să conducă prea departe, nu ar ajunge să revadă totul – presupoziții, limite ale gândirii, unele întrebări de început –, spre a accede astfel la un nou înțeles al lor.

De la o cale pe care o socotește de primă instanță sau naturală, adică discutabilă, gândirea va trece la o alta, secundă. De la o atitudine în aparență frustă ea face saltul către o alta mai critică, mult mai severă. Cu alte cuvinte, de la o poziție pe care o consideră vag reflexivă trece în grabă la o alta aflată sub semnul reflecției de sine. Abia aceasta din urmă îi apare cu adevărat justificată, calea secundă.

Acest efort de radicalizare a gândirii este socotit adesea ca singura soluție vigilă, un fel de terapeutică istorică a omului modern. Nu mai contează că, în fapt, cele două căi sunt parcurse în mare măsură simultan. Ele vor fi percepute mai târziu ca obligatoriu distincte, aproape incompatibile, așa cum se întâmplă în tradiția carteziană. În consecință, exercițiul punerii între paranteze a atitudinii naturale a devenit pentru gândirea modernă unul canonic. Nevoia de a reface calea secundă a luat o formă absolut imperioasă. A pleca de la ceea ce, în actul de gândire, devine evident prin sine (Descartes) și a reflecta, înainte de toate, cu privire la limitele rațiunii (Kant) sau cu privire la intenționalitatea ei originară (Husserl), astfel de decizii suspendă cu bună știință orice atitudine socotită naturală sau de primă instanță. Aproape fiecare autor ce revine în felul său la întrebarea aristotelică – privind înțelesul ființei ca atare – face această probă obligatorie. Și va pune în discuție cam tot ceea ce precursorii ar fi luat ca de la sine înțeles: rațiune, ființă, sine, existență sau realitate. Hegel, cum știm, este emblematic în această privință, mai ales în prelegerile sale de istorie a filozofiei. Va considera că este absolut necesară, înainte de toate, reflecția cu privire la felul în care alții au gândit: ce anume au presupus ei ca deja înțeles, fără să clarifice întotdeauna acel lucru? care este elementul negândit sau insuficient reflectat al metafizicii lor? care sunt presupozițiile ce au dominat din ascuns gândirea timpului în care au trăit? Nu cumva ceea ce ei au numit „ființă“ reprezintă doar o simplă presupoziție, insuficient clarificată până acum? Astfel de întrebări nu aveau cum să fie evitate. Iar odată puse, ele nu fac decât să justifice și să potențeze în continuare mișcarea reflexivă a gândirii. Cum spune la un moment dat, „singurul lucru ce are importanță este explicitarea a ceea ce este conținut în chip implicit“[9].

---

9. *Cf. Prelegeri de istorie a filozofiei*, I, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1963, p. 49. El precizează în prealabil că este vorba de situația conceptelor și de acele date care au fost numite

În consecință, cea mai urgentă problemă pe care gândirea trebuie să o clarifice privește în cele din urmă propria ei situație trecută și actuală. În acest fel, ea socotește că lasă în urmă principiul dorinței și că se îndreaptă către principiul realității. În locul sinelui aparent difuz, va decide doar eul conștient de sine, iar în locul reprezentării aparent confuze, vine în față conceptul clar și distinct.

Însă această exaltată livrare a conștiinței față de ceea ce înseamnă calea secundă suportă inevitabil unele însemne utopice. O dispoziție inițial metodică ajunge să fie luată ca o decizie ultimă, eschatologică.

Lucru aproape firesc, calea secundă nu are cum să ducă prea departe unele întrebări de felul celor de mai sus. Cel care vede în ea un gen de analitică definitivă, canonică, nu mai simte nevoia să reia, dintr-un alt punct de vedere, ceea ce a condus gândirea către un astfel de exercițiu. Nu mai revine, de pildă, asupra unor motive bine datate istoricește care l-au adus pe acest drum. Nu revine nici asupra acelor chestiuni pe care le consideră gratuite, simplu speculative. Unele întrebări le va socoti ca lipsite de sens, așa cum este cea cu privire la ce înseamnă un lucru în el însuși, mai ales atunci când am avea în vedere binele, adevărul și altele asemănătoare. La fel și întrebarea mai veche cu privire la ființa ca atare. Dar și unele chestiuni ce par mult mai omenești suportă această eclipsă, așa cum este cea, reluată adesea de către Descartes, cu privire la calea ce ar fi de urmat în această viață. Unele dintre ele iau într-adevăr o formă de limită sub aspect existențial, așa cum este cea din *Hippias Maior*, 292 d („ce este totuși frumusețea în ea însăși?“). Sau, mai ales, cea din *Luca* 8, 18 („Bunule învățător, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?“). Sunt astfel de întrebări lipsite de sens? Însă există oare întrebări fără sens

determinații ale gândirii. „Determinațiile [gândirii] decurg, just, dintr-o propoziție, dar este cu totul altceva dacă ele au fost deja scoase la iveală sau dacă nu au fost explicit formulate.“

din punct de vedere strict logic? Probabil că da, atunci când unele condiții formale nu sunt complet satisfăcute, așa cum a susținut Carnap la un moment dat. Doar că, plecând de aici, nu ești deloc îndreptățit să spui că astfel de întrebări sunt fără sens din alte puncte de vedere. Nimic nu justifică în definitiv abandonarea lor ca lipsite de sens. Câtă vreme ele nu ne pot fi indiferente, ci răspund unui orizont de așteptare, stării noastre de spirit sau credinței care ne animă, voinței care ne susține și timpului pe care-l trăim, ele pot să descopere un sens realmente decisiv, greu de comparat cu un altul în această lume a vieții. Când omul înțelege că în astfel de întrebări este totuși vorba de propria lui situație, orientarea gândirii sale se va schimba simțitor. Va căuta să reflecteze cu o anume detașare până și asupra atitudinii sale critice, secunde. Vede cu mai multă limpezime atât dificultățile acelor întrebări, cât și cele noi care apar dacă întrebările ar fi abandonate ca lipsite de sens. Și simte astfel nevoia să le ia din nou în seamă, mai exact, să le aducă într-o altă lumină. Este ceea ce constată Andrew Louth în legătură cu filozofia plotiniană: reflecția aparent exterioară, cu privire la ierarhia celor existente și la marele lanț al ființei, poate fi înțeleasă în același timp ca un exercițiu autentic de aprofundare a sinelui[10]. Este ca și cum calea secundă ar deschide către o alta, distinctă, dincolo de ea, mult mai cuprinzătoare. Aceasta din urmă nu mai caută să suspende ceea ce diferă de ea însăși. Nu se mai vede pe sine ca univocă, singura cu adevărat justificată. Și nu vine cu acea siguranță inflexibilă, fermă, care să distribuie totul în două clase, una ce ar ilustra judecata lucidă și o alta dependentă de prejudecăți și iluzii.

---

10. *Cf.* Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 60 *sq.*

În fond, atitudinea naturală a gândirii ar trebui ea însăși redobândită, fie și în forma unei purități secunde sau târzii. Luis Sepúlveda, cunoscutul scriitor chilian, reușește să ilustreze, într-o formă narativă de excepție, o astfel de încercare dificilă. Unul din personajele sale, Antonio José Bolivar, ajuns întâmplător departe de lumea civilizată, va fi nevoit să ducă un mod de viață care, în chip neașteptat, îi restituie acea calitate inițială a privirii și a simțămintelor ce părea cu totul pierdută.[11] În fond, cei care se socotesc cu totul liberi de prejudecăți riscă să decadă și să ajungă ei înșiși în acel loc întunecat pe care l-au acuzat cu fervoare mai înainte.

Nietzsche vorbește la un moment dat, în *Omenesc prea omenesc*, II, § 228, despre condiția călătorului ce are destulă putere ca să revadă drumul pe care-l urmează. Acesta nu se va mulțumi doar să privească lumea pe care o străbate așa cum i se oferă ea în primă instanță. Dimpotrivă, odată ce duce cu sine ceea ce a resimțit în chip profund, ajunge să retrăiască din nou totul, mai ales după ce s-a întors acasă. Retrăirea drumului parcurs are loc nu doar în sine, ci deopotrivă în afara sa, în acele fapte și opere de care singur este în stare. Cu alte cuvinte, are puterea să transforme ceea ce vede și resimte pe drum în act propriu de viață. Nu mai separă abrupt între ceea ce îndură pe parcurs și ceea ce face apoi, adică între pasiune

---

11. „Viața în pădurea tropicală îl călise și toate mădularele trupului său se aflau într-o armonie deplină. Dobândise mușchi de felină care, cu trecerea anilor, deveniră și mai vânjoși. Despre pădurea tropicală știa tot atât de multe ca un shuar. Era un vânător la fel de bun ca un shuar. Înota la fel de bine ca un shuar. Într-un cuvânt, era unul de-al lor, fără să fie unul dintre ei. Din acest motiv trebuia să plece din când în când, pentru că – îi explicau ei – era bine că nu era unul dintre ei. Voiau să-l vadă, să-l aibă printre ei, dar tot atât de mult doreau să-i ducă dorul, să simtă tristețea de a nu-i putea vorbi și tresărirea fericită a inimii când îl vedeau întorcându-se“ (*Bătrânul care citea romane de dragoste*, traducere de Irina Dogaru, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 63-64).

și acțiune. Căci pentru el nu mai există nici cădere într-un gen de pasivitate pură și nici salvare în actul pur. De aceea, va regăsi în cele din urmă întregul drum, cu tot ce a fost văzut de sine și de alții ca viață firească a sa. Ne dăm seama însă că acest călător avea să apară în ochii celorlalți ca un om destul de singuratic, mai greu de crezut și de urmat în ceea ce ar avea de spus.

3. *Speculum mentis*: zone și accepțiuni ale gândirii

Să revin însă la chestiunea anunțată de la bun început. De unde această grabă suspectă atunci când vorbim tocmai despre faptul de a gândi? Și de ce socotim acest fapt de cele mai multe ori ca unul de la sine înțeles?

Știm bine că în vorbirea de zi cu zi intră în joc înțelesuri varii ale faptului de gândire, unele din ele cu totul neașteptate. Este acesta un motiv care ne face să fim excesiv de rezervați în legătură cu viața cotidiană a gândirii: libertatea ei simplă pare să fie locul predilect al expresiei vagi și ambigue. Căci verbul „a gândi“ poate să însemne prea multe lucruri și prea diferite între ele: a-ți face o idee, a judeca, a socoti, a delibera, a bănui, a presupune, a-ți imagina sau a-ți închipui ceva, a crede, a dori, a visa cu ochii deschiși, a simți, deopotrivă însă a medita, a cugeta sau a te lăsa furat de amintiri, a contempla, a fi îngrijorat, a-ți păsa de ceea ce se întâmplă etc.

Cu toate acestea, exact aici își află proba lor cea mai grea unele înțelesuri ale gândirii, în ceea ce se petrece cu noi zi de zi. Fiecare înțeles frust trimite la o întreagă lume a vieții, ca și cum totul s-ar decanta în cele din urmă în mintea omului. A gândi nu înseamnă acum doar a avea o idee cu privire la ceea ce se întâmplă. Și nici doar a-ți face o reprezentare sau o imagine în legătură cu acestea. Ci deopotrivă a te îngriji de ceva anume, a-ți păsa de ceea ce se petrece cu cineva din

apropiere, a-ți da seama ce se întâmplă cu tine și cu ceea ce se află în jurul tău, a socoti că e bine sau rău ceea ce are loc, a dori un lucru sau a crede ceva în legătură cu toate acestea. Nu e deloc de ignorat acest fapt, anume că a gândi poate să însemne acum și ceea ce pare să fie străin gândirii severe, credința reală în ceva anume, grija vizibilă față de sine și față de un seamăn oarecare, dorința care te îndreaptă către ceea ce nu poate fi posedat oricum etc. Dincolo de ambiguitatea lor firească, astfel de accepțiuni tind să ofere un posibil înțeles al vieții trăite.

Există însă o accepțiune care, deși pare oarecum marginală, poate fi în unele situații mai elocventă decât multe altele. Anume, faptul de a gândi este văzut ca unul nu tocmai obișnuit, ci mai curând grav sau chiar întunecat în unele privințe. Este ceea ce afli, de pildă, când se spune despre cineva că stă pe gânduri, indecis și nesigur de sine. Sau că este îngândurat, dus pe gânduri, ca și cum ar fi pierdut într-o altă lume. Acest lucru – de a fi absorbit de un gând sau de o idee – este acum pus în legătură cu o stare reală de îngrijorare. A gândi se identifică pur și simplu cu o grijă reală, o neliniște greu de înțeles. Am putea crede că în viața celui în cauză a intervenit ceva cu adevărat grav, sau că, prin felul său de a fi, ajunge stăpânit de o formă solitară de reflecție. Nu vom ști prea bine ce anume se petrece, cert este doar faptul că a gândi și a fi îngrijorat ajung acum să însemne unul și același lucru.

Dincolo de aceste înțelesuri pe care le întâlnim ușor în viața cotidiană, psihologul caută să facă un pas mai departe. Se vede nevoit, înainte de toate, să distingă ferm între procesul de gândire și alte procese psihice, ca apoi să aibă în vedere condițiile sale efective. Are loc astfel o primă cenzură serioasă în ceea ce privește condiția naturală a gândirii (Michel Foucault). Este simptomatic faptul că tocmai psihologia, care descoperă la anumite intervale de timp cenzura ca funcție a conștiinței, vine cea dintâi să pună în chestiune viața spontană a gândirii.

Acest lucru poate fi simptomul unei atitudini profund tehnice a reflecției noastre teoretice, sigură de sine. Și, deopotrivă, al unei temeri față de ceea ce ar putea să se dezvolte în chip necontrolat sau la distanță de sine. Delimitarea actului de gândire urmează de obicei două înțelesuri, în vizibil contrast, unul mai lax și un altul mai restrâns. Sensul lax este în joc atunci când gândirea este văzută ca proces de formulare a unor idei distincte asupra stărilor de lucruri existente. Cel de-al doilea, atunci când se vorbește, de exemplu, despre facultatea de a rezolva probleme în cunoștință de cauză. Între cele două pot fi explorate și alte accepțiuni: formare a unor noțiuni și judecăți, prelucrare a unor date obținute cu ajutorul percepției sau memoriei, elaborare a unor concepte etc. Cu fiecare din ele, gândirea își descoperă în ochii psihologului unele date ce par să fie recurente. Se vede astfel pe sine ca un act mai elevat, de gradul al doilea, ceea ce îi dă o siguranță de sine aproape impersonală. Vine deopotrivă cu intenții multiple și cu o rezervă neobișnuită de precauție. Se poate dedubla perfect, ajungând să fie în același timp facultatea care judecă, judecata formulată ca atare și ceea ce este judecat. În cazul ei, dispoziția reflexivă sau privirea în oglindă poate fi dusă la limită. Caută să exprime astfel forma prin excelență a stării de veghe. Exersează continuu această stare, uneori aproape maladiv, atât cu privire la sine, cât și la ceea ce-i este străin. Se dovedește a fi, până la urmă, cel mai eficient cenzor al vieții mentale. Aduce într-o formă ideală acea funcție de care nici un imperiu și nici o putere nu s-a putut lipsi vreodată. Cum știm, adevăratul cenzor, un magistrat important în vechea Romă, făcea înainte de toate recesământul complet al sufletelor vii și moarte, odată cu averile lor, cu locul ocupat și cu moravurile care le erau proprii. Asupra acestora din urmă, cenzorul urma să supravegheze îndelung și cu multă grijă. Trebuia să vadă mai cu seamă care sunt ușoare și care grele – și mai tot timpul găsea ceva în neregulă. Faptele ce intrau sub observație urmau să fie înscrise cu atenție de la o zi la alta și declarate apoi în chip solemn:

verbul *censere*, de altfel, a desemnat înainte de toate vorbirea solemnă într-un spațiu public, exprimarea unei opinii în forme deja prescrise. Erau pregătite în acest fel alte operațiuni inevitabile în mașinăria unui imperiu: evaluare și judecare, stabilire a unor taxe, examinarea cazurilor de excepție, decizie și pedeapsă (de felul exilului), decretare a unei stări de urgență etc. Unii scriitori vechi, precum Terentius, folosesc verbul *censere* cu înțelesul simplu de a gândi, a crede sau a fi de părere.

Așadar, psihologia modernă regăsește puterea de cenzor a gândirii până și în legătură cu propria ei situație. De fapt, gândirea aduce mereu în scenă acele operații care îi sunt proprii: analiză și decizie, analogie, abstractizare, deducție etc. Află proceduri utile în soluționarea de probleme, așa cum sunt recursul la experiența trecută sau schema încercării și erorii. Vor fi distinse unele moduri recurente ale gândirii: analitică și comprehensivă, logică, afectivă etc. Este însă mereu în atenție un gen de tehnică mentală, o artă distinctă de a formula idei și de a conduce judecata cât mai departe, către unele consecințe neașteptate.

Doar că urmează să fie făcut și un alt pas, mult mai auster, anume cel logic. Orice operație a gândirii – analiză, inferență, analogie etc. – a trebuit revăzută pentru o mai severă clarificare a ei.[12] Or, din punct de vedere logic, simplu vorbind, a gândi înseamnă a lega cu sens diferite noțiuni sau concepte. Cu alte cuvinte, a conexa unii termeni după anumite reguli de validitate. Actul de gândire emblematic este cel de judecată, cel puțin din perspectivă clasică. Tocmai judecata înseamnă conexarea cu

---

12. „Mult timp și prin tradiție, logica a fost înțeleasă drept «analiza și critica gândirii»", scrie Petre Botezatu, în *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 18, cu referință la teza clasică susținută de W.E. Johnson, în *Logic*, I, New York, 1964, p. XIII. Logicianul ieșean numește în continuare câteva diferențe esențiale între cercetarea psihologică a gândirii și cercetarea ei logică sau, în alte privințe, gnoseologică (pp. 18-22).

sens a unor noțiuni. Ea apare în viziunea unor clasici, așa cum este Kant, ca unitate minimală a gândirii. Ar fi operația ce explicitează din punct de vedere logic gândirea însăși. Firește, judecata nu înseamnă doar sinteză a unor termeni, ci și acceptare sau respingere a acesteia. Descartes a spus, în acest sens, că orice judecată comportă și un act de voință sau de consimțire. În consecință, s-a distins logic între judecată și propoziție, deopotrivă între propoziție și enunț (doar unele propoziții fiind enunțuri, adevărate sau false din punct de vedere logic). Cum se știe însă, astfel de chestiuni par să țină de o vârstă epică a logicii, lăsată oarecum în spate. Logicianul preferă acum să vorbească mai ales despre operații formale, delimitate cel mai adesea ca forme și structuri logice. Simplu spus, „din punct de vedere logic, gândirea constă din operații logice efectuate cu forme logice" (Petre Botezatu)[13]. Categoriile sub care le discută sunt altele, de felul validității sau corectitudinii formale. În această privință, logica se limitează cel mai adesea la studiul inferenței formal valide.[14] Există un interes special astăzi față de forma unor enunțuri și față de regulile inferenței valide (William Kneale). Discuțiile recente se duc mai ales cu privire la forma unor propoziții sau enunțuri. Dintre acestea, privilegiată pare să fie propoziția enunțiativă, cea care permite mai ușor a i se distinge forma logică. S-ar putea admite în acest caz că actul de gândire înseamnă, din punct de vedere logic, un șir de operații în intenția delimitării unor relații valide.

Știm din tratatele de logică în ce fel apare o formă logică exemplară a gândirii: raționamentul compus din trei propoziții. Într-o formulare celebră a sa, acesta ne asigură pentru totdeauna și implacabil că Socrate este muritor. Dacă vom lua concluzia doar ca o simplă propoziție logică, ea ne spune invariabil

---

13. *Ibidem*, p. 21.

14. Ernst Tugendhat & Ursula Wolf, *Propedeutică logico-semantică*, traducere de S.G. Drăgan și C. Stoenescu, Editura Pelican, București, 2003, pp. 12-13.

că o entitate oarecare, „Socrate“, suportă predicatul clasei de entități din care face parte, anume „faptul de a muri“. Nu ar trebui să ne întrebăm în ce măsură acest predicat semnifică moartea însăși, adică dispariția din lumea vie a acelor făpturi care au trăit într-un interval dat. O astfel de chestiune nu are, acum, nici o importanță. Și tot fără importanță este și întrebarea dacă acest om, Socrate, a existat realmente sau nu, dacă a învins în vreun fel moartea care ne pândește pe toți, dacă o astfel de credință avea sau nu rădăcini adânci în Grecia timpului său. Astfel de probleme nu importă atunci când se discută despre validitatea silogismului de mai sus, încât vor fi lăsate cu totul deoparte. Nu mai puțin însă și alte chestiuni, cum este cea cu privire la relația dintre logica în uz și voința de viață a unui om. Sau, mai riscant încă, cea cu privire la sensul etic al gândirii sale. De fapt, nu ar trebui să ne mire deloc acest lucru: punerea între paranteze a unor astfel de chestiuni este condiția absolută pe care se sprijină verificarea unor formule logice. În logica propozițională se acordă atenție doar formulelor valide sau non-valide, nu și celor adevărate sau false în ordine existențială. Enunțul „Socrate este muritor“ nu trebuie să ne spună nimic despre vechiul atenian care obișnuia să se plimbe cu tinerii aristocrați și să distingă, în lungi discuții, de exemplu, între o fată frumoasă și ideea ca atare de frumusețe. „Socrate“, în silogismul cu pricina, este o simplă expresie, căreia poți să-i substitui aproape oricare alta: Callicles, Nero, X... Acest mod de a gândi se răzbună într-un fel pe figura omului reflexiv impusă de Socrate însuși: pentru acesta, cum știm, ideea pură de frumusețe nu putea să aibă un trup viu, nici un loc unde să se nască și să moară, cu atât mai puțin un chip vizibil sau acea privire ce poate deveni tristă în faptul serii, cel puțin așa ne lasă a înțelege unele pagini ale discipolului său.

Aș dori să fac încă o mențiune în legătură cu înțelesul logic al gândirii. Câtă vreme gândirea se exprimă doar în operații

de natură propozițională, va fi greu să vorbești de o abatere a ei de la acele reguli care îi asigură validitatea. Dacă totuși se acceptă, din punct de vedere logic, încălcarea unor reguli formale, cum afli în logica polivalentă, această încălcare este ea însăși codificată logic. Așa se întâmplă, de pildă, când se acceptă regula *ex contradictione sequitur quodlibet* (din contradicție derivă orice), formalizată logic de către Arend Heyting. Știm că indeterminarea despre care vorbește logica cuantică este ea însăși determinată: ea devine o variabilă logică sau un element indecis într-un joc al cărui spațiu este totuși decis prin axiomele inițiale. De fapt, logica formală nu are cum să asume acel gen de indeterminare ce afectează întregul ei spațiu de joc, orice relație logică din acest spațiu. Ea se limitează, din motive lesne de înțeles, la identificarea unor zone distincte de indeterminare. Probabil că lucrurile sunt mai complicate decât ne apar la prima vedere. Mă gândesc, de exemplu, la ontologia distinctă pe care o subîntinde logica intuiționistă și care privește situația unor obiecte ideale, construite mental, cum sunt cele matematice. Nu mai puțin, am în vedere ontologia lumilor posibile, ce admite relații contradictorii în chiar compoziția unor astfel de lumi. Sau unele categorii recuperate în logică, așa cum este cea a infinitului potențial. Cum știm, logicile paraconsistente, extinse mult în cultura sud-americană, admit în mod explicit unele formule contradictorii. Este adevărat însă că aceste formule, spre a fi procesate logic, sunt determinate formal și recuperate complet în interiorul unui sistem de operații.

Dincolo de toate acestea, unele chestiuni privind faptul de a gândi nu au cum să fie asumate satisfăcător în limbajul psihologiei sau în cel al logicii. Nu este vorba de o insuficiență a acestor demersuri, ci mai curând de o inadecvare între conceptele lor și condiția reală a gândirii.

Așa se întâmplă, de exemplu, atunci când ne întrebăm în ce măsură gândirea este prin definiție conceptuală. Aprofundarea

acestei probleme, ca și răspunsul ce s-ar putea da, ne conduce în zona celor metafizice. Se ivesc astfel noi întrebări, cu privire la măsura în care gândirea exprimă și se exprimă pe sine. Ce anume poate ea gândi cu claritate și ce lasă să se întrevadă dincolo de aceasta? Când anume anunță ea ceva în privința existenței ca atare a celor gândite? Cum se determină forma ei minimală, cea în care sensul devine într-adevăr posibil? Această formă nu ar putea fi asigurată de ceea ce numim enunț sau de judecată. Ca să ne dăm seama de adevărul sau falsitatea unui enunț, trebuie să-l vedem neapărat în relație cu întrebarea la care răspunde și cu acele credințe pe care le subîntinde (Collingwood). Deopotrivă, trebuie să-l regăsim într-un joc de limbaj și în relație cu o formă de viață (Wittgenstein). Cum știm, gândirea nu are doar un sens cognitiv, ci și unul comprehensiv, mult mai liber (Gadamer). Nu se consumă în întregime la nivelul vieții conștiente, ceea ce complică mult relația ei cu voința și cu lumea simțurilor. Face loc unor date care exced ceea ce este de natură intențională (Lévinas). Latura ei reflexivă nu se anunță doar în sensul conștiinței de sine, ci mai ales ca act meditativ (Foucault). Își dovedește adevărul ei în calitatea sa testimonială, de martor cu privire la sine și la lumea vieții. Puterea ei de a se proba singură în faptul existenței (Kierkegaard) sau în cel de luciditate și confesiune (Cioran), așadar de a duce mereu dincolo de sine, toate acestea pot să ne vorbească despre o altă condiție a sa.

Este firesc atunci să vezi că se discută despre ceea ce nu poate fi cuprins în exercițiul ei conceptual. Sau nu poate fi determinat între granițele unor principii logice, cum este cel al non-contradicției. Dar și alte chestiuni ne atrag acolo unde gândirea speculativă este la ea acasă. De exemplu, s-ar putea oare accepta ideea că tot ce este posibil poate fi gândit? Sau că, dintre cele ce se pot gândi, nu orice este demn de a fi gândit? O situație aparte descoperă acele date ce călăuzesc din ascuns gândirea, așa cum sunt unele credințe vii sau reprezentări.

Acestea apar în felul unui mediu de viață al gândirii, încât nu pot fi traduse adecvat în formule logice. Cum spune Collingwood, „copacul este lucrul la care trebuie să te uiți; în schimb, pădurea nu este ceva la care privești, ci ceva în care trăiești“[15]. Distanța dintre a privi ceva cu relativă detașare și a trăi nemijlocit în cuprinsul acelui ceva nu are cum să dispară.

Știm bine că spre finele lumii antice, unele minți cultivate, de felul lui Boethius, exersau mai cu seamă acele atitudini ale gândirii care țineau, într-o privință, de un mod elevat de viață. Una dintre ele era meditația ca atare, socotită atunci aptă să pregătească spiritul pentru o viziune clară a celor esențiale. Într-adevăr, meditația avea să însemne pentru unii dintre ei o pregătire reală în vederea unui alt mod de înțelegere și de viață. De exercițiul ei ține, să spunem, capacitatea de a revedea argumentele unor idei, puterea de a recunoaște vanitatea unor dorințe omenești, iluzia voinței de a stăpâni în chip nemăsurat peste lucruri și oameni. În actul de meditație urma să fie recunoscut, când se putea vorbi despre așa ceva, adevăratul temei al unui lucru. Gândirea poate astfel să revină cu mai multă atenție asupra acestor chestiuni, spre a le cumpăni din nou și a vedea linia nesigură ce desparte aparența de realitate. Avea loc, în fond, o adevărată *praeparatio*, așa cum vorbim acum de pregătirea cuiva în vederea unui drum mai lung sau în vederea unui răspuns decisiv ce urmează a fi dat celorlalți. A înțelege ceea ce se cuvine înțeles și spus, a face ceea ce realmente se cade și a-ți orienta dorința către ceea ce este demn să fie dorit, toate acestea făceau necesar exercițiul de meditație. În ultimă instanță, omul trebuie să aibă în vedere ceea ce duce mult dincolo de sine, indiferent că acest lucru survine în cuprinsul vieții de aici sau că te aduce în fața limitelor ei grave.

---

15. *Cf. O autobiografie filozofică*, studiu introductiv de Stephen Toulmin, traducere de Florin Lobonț și Claudiu Mesaroș, Editura Trei, București, 1998, p. 96.

Este motivul pentru care ceea ce s-a numit atunci *meditatio mortis* putea să apară ca un loc exemplar al gândirii atente la sine și la ceea ce-i este străin. Un astfel de exercițiu ne cere „a considera că moartea a și venit, conform schemei de care ascultă *praemeditatio malorum* (prevederea nenorocirilor), și că ne trăim ultima zi a vieții". Cu alte cuvinte, acest exercițiu „constă în a-ți simți în așa fel ziua, de parcă fiece clipă a zilei ar reprezenta un moment al marii zile a vieții, iar ultimul moment al zilei, clipa din urmă a existenței"[16]. În mediul vieții creștine, meditația asupra morții avea să devină cu adevărat decisivă (*cf.* Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, § 29). A-ți aminti mereu de acest pasaj al vieții și a practica acest gând în felul unei atitudini firești este de natură să modifice granițele eului. Așa se întâmplă când, adus în fața iubirii excesive de sine, gândul la moarte dislocă profund un astfel de afect. Lumea în care trăiește omul va fi privită ea însăși altfel, fără a mai vedea ca singulare cele supuse în timp unor schimbări inevitabile. Exercițiul meditației va cunoaște peste timp, în chip firesc, unele schimbări vizibile.[17] Nu cred însă că din efortul și din credința celor de altădată a rămas, peste timp, doar o simplă poveste livrescă.

---

16. Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 456. Referința este la Marcus Aurelius, cel care, în *Către sine*, VII, 69, spune că desăvârșirea caracterului presupune ca „fiecare zi să fie trăită ca și cum ar fi cea din urmă".

17. *Cf.*, de pildă, Hugo de Saint Victor, *Meditații spirituale*, traducere din limba latină de Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005. Voi relua din primul text cuprins în acest volum, *De meditatione*, doar mențiunile de început. „Meditația este o reflecție stăruitoare care cercetează modul, cauza și rațiunea fiecărui lucru. Modul arată ce este lucrul. Cauza: de ce este. Rațiunea: cum este el. Există trei genuri ale meditației: unul despre creaturi, unul despre Scripturi și unul despre moravuri. Cel dintâi provine din admirație, al doilea din lectură, cel de-al treilea dintr-o atenție prudentă" (p. 31).

Ceea ce aș dori să constat aici cu privire la înțelesul gândirii este că ea se situează deopotrivă în fluxul vieții sensibile și în marginea acestui flux. Face parte din acesta și în același timp îi oferă o imagine de sine, o replică străină. Reprezintă astfel locul unei radicale dedublări – în absența căreia viața omenească nu ar fi ceea ce este cu adevărat. Numește această dedublare a vieții și deopotrivă imaginea de sine pe care ea o face posibilă.

Știm că latinescul *speculum* semnifică atât oglinda în care un lucru se reflectă, cât și imaginea ce dublează acel lucru. În ultimă instanță, numește tocmai acest fenomen mai ciudat al reflectării de sine, nu în sensul psihologic al expresiei. La limită, ceea ce se reflectă și imaginea sa ajung să însemne unul și același lucru. Exact această situație mai aparte importă mult acum, dispoziția unui lucru de a fi deopotrivă ceea ce se reflectă și imaginea sa. Locul intangibil în care se petrece o astfel de bifurcație, oglinda ca atare, face și ea parte din acest fenomen. Doar în acest sens profund echivoc se poate vorbi despre gândire ca oglindă (*speculum*). Este acea oglindă care, pe de o parte, ține de mișcarea lucrului care se reflectă, iar, pe de altă parte, se abstrage cu totul acestei mișcări. Dubla sa reflectare însă nu ne spune prea multe despre viața complicată pe care o descrie. Căci cunoaște modificări de-a dreptul ciudate, fie în sensul dilatării sale, ca și cum ar fi în stare să absoarbă întreaga lume, fie în cel al sărăciei și al retragerii în sine. În ambele cazuri riscurile care se nasc sunt destul de mari. Cred că vechii stoici, precum Epictet, au sesizat unele din aceste riscuri atunci când au vorbit despre oglinda care se tulbură. Nu lucrurile din afară o tulbură, căci în definitiv nu se poate numi ceva cu totul în afara minții omenești. Ci tocmai ideile care se nasc în ea însăși, în legătură cu tot felul de situații existente sau inexistente (*Manual*, 5). Când lumea vieții este ea însăși tulburată de excese, mintea, care face parte din această lume și totodată îi este imagine de sine, se tulbură profund. Totul se întâmplă ca și cum oglinda aruncată printre lucrurile

duse de ape întunecate se întunecă de la sine, numind pur și simplu mediul lor neclar. Ea seamănă atunci cu ele, este mișcarea lor spasmodică și tulbure, însă în același timp și imaginea lumii lor.

4. O posibilă topografie a gândirii

Nu e suficientă, așadar, prezența unor simple operații logice pentru a spune că într-adevăr gândim. Și nici forma simplă a unui concept pentru a crede că, în sfârșit, gândirea este elaborată. Adusă în forme artificiale sau mecanice, mașinale, gândirea se contrazice pe sine în ceea ce are propriu. La fel și atunci când suntem dominați de automatisme și reflexe comune, obișnuințe și acte condiționate. În aceste din urmă situații, noi nu gândim, de fapt. Suntem doar funcționarii lor umili, minți programate mai bine sau mai rău, nicidecum oameni care gândesc.

Este, așadar, firesc să credem că, propriu vorbind, noi nu gândim decât arareori, când faptul ca atare devine greu sesizabil. Ce se întâmplă în rest, de pildă atunci când, fără a reflecta îndeajuns asupra actelor noastre mentale, operăm totuși cu unele noțiuni, stabilim logic unele relații, rezolvăm unele probleme tehnice pe care viața cotidiană le aduce în fața minții noastre?

De bun simț ar fi să acceptăm în privința gândirii o adevărată scară de moduri și specii, de la cele abia sesizabile până la cea care ar deține o limpezime cu totul aparte. Sau să acceptăm, în aceeași privință, un spațiu de joc destul de larg, în felul unei vaste hărți cu margini indecise și cu locuri care pot fi ocupate de la un timp la altul. În felul acesta am putea da satisfacție oricărei cerințe, atât celei care vine cu criterii extrem de exigue, cât și celei care nu se vrea în nici un fel discriminatorie. Pe o astfel de hartă am putea situa tot ce apare

ca o formă a gândirii omenești, oricât de puțin ar da expresie acesteia. Probabil că între starea de halucinație, când este dislocată până și ordinea imaginativă a minții, și cea de luciditate simplă, împăcată cu sine, pot fi recunoscute varii moduri ale gândirii. Am putea întâlni, de exemplu, unele distincții de acum triviale: gândire analitică și gândire sintetică, intelectivă și intuitivă, formală și comprehensivă etc. Însă există și distincții care se sustrag acestor termeni comuni, așa cum este cea între gândirea lăuntrică și gândirea expusă, rostită. Ea a cunoscut și o altă versiune, mult reluată de către stoici, anume cea dintre cuvântul interior (*verbum mentale*) și cuvântul exterior. La fel și distincția heideggeriană între gândirea ce calculează (*das rechnende Denken*) și gândirea meditativă (*das besinnliche Nachdenken*), aptă să orienteze către un adevărat diagnostic în ceea ce privește starea spirituală a timpului.[18] Aceste două tipuri de gândire ar fi „în egală măsură legitime și necesare", atât în lumea premodernă, cât și în cea de astăzi. Cel dintâi, care se exprimă mai ales în operații de calcul, numărare și măsurare, asigură o ordine tehnică și obiectuală a lumii, supusă categoriei eficienței și stăpânirii tot mai extinse. Cel de-al doilea, dimpotrivă, orientează către înțelegerea modului de a fi al omului și al celor existente. Face astfel posibilă recunoașterea unor date constitutive lumii noastre, în ultimă instanță comprehensiunea sensului lor de a fi. Firește, aceste două tipuri de gândire nu se exclud neapărat, doar că inegalitatea

---

18. Este ceea ce Heidegger precizează, de exemplu, în scrierea intitulată *Gelassenheit*, din 1955; mai timpuriu încă, în *Scrisoarea despre „umanism"*, 1946, vorbește despre „interpretarea tehnică a gândirii", care face din aceasta o gândire eficace, supusă acțiunii și vieții practice, fapt ce duce la ignorarea acelei gândiri „ce gândește cu privire la adevărul ființei". Ideea este prezentă și în alte scrieri: *La ce bun poeți?* (1946), *Experiența gândirii* (1947) sau *Die Kehre* (1949). Un comentariu adecvat asupra acestor termeni și distincții oferă Henri Birault, în *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 362-379.

dintre ele ne spune în ce fel omul se înțelege pe sine și se raportează la lumea în care trăiește.

Astăzi au ajuns mult frecventate alte distincții, așa cum este cea dintre gândirea vigilă și gândirea onirică sau cea dintre gândirea dialogică și gândirea monologică, autistă[19]. Se face tot mai mult loc unor forme profund afectate ale gândirii, până la cele maladive sau patologice. Cu privire la unele dintre ele cuvântul ar trebui lăsat psihiatrului, ca să spună ceva acceptabil. Și am constata sigur unele situații complet indecidabile. De pildă, dacă în cazul schizofreniei sau al unor reverii este într-adevăr vorba de un dezacord total cu logica non-contradicției, acest lucru nu se poate decide niciodată într-o manieră convingătoare. Dincolo de aceasta, am putea accepta multe diferențe în acest spațiu vast al gândirii, asemeni unor frontiere care încearcă să ajute călătorul neobosit, plecat să străbată ținuturi străine. Locul „gândirii sălbatice", altădată exclus din proximitatea celor omenești, a fost profund revăzut, în lumina unor interpretări mai adecvate (Lévi-Strauss). La fel și ceea ce s-a numit la un moment dat „gândire primitivă" sau „prelogică" (Lévy- Bruhl). Din păcate, sintagma din urmă, cu semantismul

---

19. Reiau aici această din urmă distincție, așa cum apare ea într-un mic lexicon de psihologie, ignorând acum granița prea fermă, inflexibilă aproape, între cei doi termeni în atenție. „Se distinge o gândire vigilă, realistă, orientată spre adaptarea la lumea exterioară, și o gândire autistă sau onirică, guvernată de trebuințe afective. Cea dintâi, care ascultă de principii raționale formate în cursul dezvoltării și în contact cu realitatea, este socializată; ea se exprimă prin cuvânt (idee, concept) și propoziție (judecată). A doua, care scapă legilor logicii, desocializată, folosește mai ales reprezentări simbolice, încărcate de valoare afectivă; o găsim la schizofrenici, dar apare și la omul normal, în vise. În general, se poate spune că gândirea onirică (sau autistă) conține fenomenele refulate de conștiința vigilă. Este o gândire privată, care se exprimă prin simbol și nu reclamă utilizarea limbajului, întrucât nu este destinată comunicării. Gândirea vigilă, dimpotrivă, este intim legată de limbajul vorbit..." (Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, traducere de Leonard Gavriliu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 137-138).

ei violent, a fost receptată nefericit de la bun început. Autorul nu și-a propus în nici un fel să vorbească despre absența gândirii logice, nici despre o treaptă calitativ inferioară a gândirii omenești. Logica pe care o sesizează în viața unor comunități arhaice comportă însă diferențe mai greu de tradus: exercițiul lax al principiului non-contradicției, tendința de participare afectivă sau mistică la lumea dată, credința în intervenția firească a unor puteri oculte. Vaihinger vorbește despre gândire ca o funcție vitală, un mijloc al voinței de viață, apt să uzeze conștient de ipoteze sau ficțiuni convenabile; ea devine independentă, adică teoretică, așa cum o aflăm în unele științe și în metafizică, numai prin abatere târzie de la acest scop practic inițial.[20] Jung va distinge cu multe argumente între gândirea logic orientată și gândirea fantasmatică. Se insistă mult, între timp, asupra unor date proprii gândirii analogice sau celei imaginative.

Un loc distinct va fi rezervat gândirii simbolice, așa cum excelent o face Eliade.[21] Lumea acesteia din urmă este o lume de semne care deopotrivă expune și ascunde, face văzut și ocultează. Aceste două tendințe care în aparență se exclud, fanică și criptică, se manifestă în unul și același act de comprehensiune. Este ceea ce face ca simbolul sau analogia, ce asigură acum actul de comprehensiune, să dețină o structură perfect antinomică. Același lucru poate fi sesizat și în legătură cu reprezentările arhetipale (Jung) sau cu prezența metaforei (Ricœur). Imaginea mitică, așa cum știm, nu și-a epuizat resursele sale neobișnuite, nici măcar pentru gândirea științifică a omului modern (Feyerabend). Dacă nu mai vorbim prea ușor despre o gândire prevalent mitică, atunci sesizăm astăzi tot felul de mituri ale gândirii tehnice sau pozitive.

---

20. *Cf. Filozofia lui „ca și cum". Un sistem al ficțiunilor teoretice, practice și religioase*, traducere de Cristina Dumitru, Rareș Moldovan și Octavian More, Editura Nemira, București, 2001, pp. 40 *sq.*

21. *Cf. Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere de Alexandra Beldescu, prefață de Georges Dumézil, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 11-32, 187-221.

Te poate surprinde în ultima vreme dorința neobișnuită a unor interpreți de a da nume cu adevărat epocale unor tendințe ale gândirii omului de astăzi. Afli în acest sens că, de fapt, omul exersează în ultimul timp mai cu seamă o gândire diferențială (Gilles Deleuze), pragmatică și ironică (Richard Rorty), complexă (Edgar Morin), simbolică (Mircea Eliade) și diseminatorie (Gilbert Durand), antinomică sau paradoxală (Ștefan Lupașcu), contradictorială (Jean-Jacques Wunenburger), slabă sau nihilistă (Gianni Vattimo), hermeneutică (Jean Greisch), fractalică (Rudy Rucker) sau computațională etc. În acest sens, logica aristotelică ar trebui să suporte modificări serioase și, mai mult decât atât, să fie pusă parțial între paranteze. Sunt revăzute acele moduri ale gândirii ale căror nume tind să devină adevărate eponime pentru acest timp: gândirea morală, ecologică, cognitivă, rezolutivă etc.[22] Firește, nu ar putea nimeni să ignore o asemenea cartografie, cu tot felul de moduri și specii ale gândirii, oricât de vagi ar fi unele dintre ele. Însă nu știu în ce măsură ea ar putea să ne ofere ceea ce este cu adevărat propriu gândirii.

Probabil că orice topografie a gândirii ar urma să lase unele locuri vacante, în așteptare, sau să accepte locuri care se retrag și care pot să revină în forme greu de recunoscut. Nu ar fi oare firesc să dispunem pe această hartă și de un loc distinct

---

22. Richard M. Hare, *Moral Thinking*, 1981; Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, 1983; Edgar Morin, *La pensée ecologique*, 1985; B. Baars, *A cognitive Theory of Consciousness*, 1986; Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, 1985; Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, 1989; Vera Peiffer, *Positive Thinking*, 1989; Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, 1989; Robert J. Sternerg (ed.), *Thinking and Problem solving*, 1994; Daniel C. Dennett, *Kinds of Mind. Toward an Understanding of Consciousness*, 1996; Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, 2002 (scriere în care este susținută ideea că unele enunțuri contradictorii sunt realmente adevărate, ceea ce ar îndreptăți atitudinea numită „dialetheistă“) și altele.

pentru acel mod speculativ al gândirii care, cum spune Kant, conduce dincolo de limitele experienței noastre comune? Sau un alt loc, cu totul aparte, al gândirii nemijlocite și pure? Cum se știe, ideea este de proveniență aristotelică, ține așadar de o tradiție consacrată în filozofia occidentală.[23] Ea presupune posibilitatea de a gândi cu o limpezime ce pare neatinsă de timp, în așa fel încât a gândi și a fi să devină unul și același lucru. Ce loc am rezerva însă gândirii divine, așa cum a fost ea înțeleasă altădată în tradiția neoplatoniciană? Să ne amintim că Albinus din Smirna, în secolul al II-lea, avea motive să creadă că ideile platoniciene, în ipostaza lor transcendentă, sunt de fapt gânduri ale divinității, așa cum cele imanente sunt forme ale lucrurilor din această lume. Astăzi, cum ne dăm seama, am putem ignora îndrăzneala filozofului invocat aici sau, cu puțină bunăvoință, am putea să o trecem în contul unei istorii ce își așteaptă în continuare interpreții ei.

În definitiv, din orice perspectivă care se vrea paradigmatică s-ar putea sesiza un mod diferit de gândire, așa cum distingem, de exemplu, între cea analitică și cea comprehensivă, sau între cea tehnică și cea vizionară. Trecerea de la o paradigmă la alta se face de obicei prin modificarea uzului unor categorii. Sau prin afectarea profundă a gândirii speculative, când unele diferențe, cum este cea între cele văzute și cele nevăzute, își pierd sau își recâștigă semnificația lor mai aparte.

---

23. Pentru Aristotel, actul de gândire este propriu intelectului (*nous*), facultatea superioară de înțelegere sau, în unele situații, de intuire a celor simple (*Topica*, II, 5, 112 a). Se poate realiza atât în chip nemijlocit sau intuitiv (*noesis*), când mintea sesizează conceptul (*noema*) unui lucru, cât și în mod mijlocit sau discursiv (*dianoia*), sub formă de judecăți și raționamente (*Analitica secundă*, I, 33, 89 b). În acest din urmă caz, actul de gândire înseamnă o sinteză a unor reprezentări sau noțiuni, văzute ca stări (*pathemata*) ale sufletului omenesc (*Despre interpretare*, 1). Astfel că, în tradiția aristotelică, sfera celor inteligibile (*noeton*) sau care pot fi gândite este suficient de liberă și cuprinzătoare.

5. O distincție modernă: a gândi și a cunoaște

De ce însă a insistat mult Kant asupra întrebării cu privire la modul însuși de a gândi? Nu din același motiv pentru care a făcut-o, cu o jumătate de secol înaintea sa, Johann M. Chladenius, atunci când s-a întrebat cum e posibil să-i înțelegem pe cei care au trăit într-o altă epocă și au gândit cu totul altfel decât noi.[24] Kant nu-și pune neapărat această problemă a diferenței istorice, diferență ce poate deveni într-un fel prăpăstioasă. Ci preferă să aibă în vedere o distincție ce ar putea să descopere în ultimă instanță ceea ce stă în puterile minții omenești. Este vorba de cea dintre a gândi, pe de o parte, și a intui în chip originar, pe de altă parte. Așa cum a înțeles el lucrurile, gândirea înseamnă prin excelență un exercițiu logic și conceptual. Cu ajutorul unor concepte sunt legate diferite reprezentări în una și aceeași conștiință, sub unul și același înțeles. Sau, ca să preiau modul său de a vorbi, gândirea leagă diversul unei intuiții sensibile prin aceea că-l supune formei unui concept.

Să revenim puțin aici la unul din exemplele sale. Și să avem în vedere situația celui care, judecând cu privire la propria sa voință, ar spune în primă instanță că aceasta este supusă unor cauze și legi naturale. Omul poate într-adevăr să constate, în unele situații, cum ceea ce voiește stă în dependență de anumite cauze ale naturii. Făcând o astfel de judecată, el raportează ceea ce a intuit în mod sensibil la conceptul de cauzalitate. În acest caz, „gândirea este actul de a raporta o intuiție dată la un obiect [sau concept al intelectului]“[25]. Dar nu întotdeauna avem de-a face cu intuiții date într-o experiență sensibilă. De pildă, când același om va gândi altfel, spunându-și

---

24. *Cf.* Johann M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742.

25. *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 250.

că voința sa este liberă, și nu supusă unor cauze exterioare, ceea ce el gândește nu poate fi dat sub condițiile unei experiențe sensibile. El nu poate verifica empiric o astfel de situație, în care voința să-i apară în chip necondiționat liberă. Cu toate acestea, omul acceptă ideea din urmă în multe cazuri. O face, de exemplu, ori de câte ori are motive să considere că sufletul său nu este supus timpului sau morții ca atare. Firește că sufletul, văzut în puterea sa de-a învinge moartea, nu este obiectul unei experiențe sensibile. Iar a gândi nu înseamnă acum cunoaștere certă, ci mai curând o formă a înțelegerii de sine.

Într-o notă infrapaginală, Kant revine asupra acestei căi bifurcate a gândirii și insistă asupra unei distincții pe care o crede esențială pentru ceea ce va discuta în continuare. „Pentru a cunoaște un obiect se cere să pot dovedi posibilitatea lui (fie prin mărturia experienței din realitatea lui, fie *a priori* prin rațiune). Dar eu pot *gândi* orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică numai dacă conceptul meu e o idee posibilă, deși eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităților acestui concept îi corespunde sau nu și un obiect. Pentru a atribui însă unui astfel de concept valabilitate obiectivă (posibilitate reală, căci cea dintâi era numai logică), se cere ceva mai mult. Dar acest mai mult nu are nevoie să fie căutat în izvoare teoretice de cunoaștere, el se poate afla și în izvoare practice."[26] Distincția nu e făcută deloc întâmplător aici. Dimpotrivă, ea dublează diferența radicală dintre fenomen și lucrul în sine. Este ceea ce Kant menționează în text: „deși nu putem *cunoaște*, totuși trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleași obiecte și ca lucruri în sine; căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi fără ceva care să apară". Există așadar o diferență serioasă între a gândi și a cunoaște. Sfera celei dintâi este mult mai mare: „eu pot gândi orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi". Această sferă pare să fie nelimitată: „în gândire categoriile nu sunt limitate

26. *Ibidem*, p. 29, notă; *cf.* și pp. 140-142.

de condițiile intuiției noastre sensibile, ci au un câmp nelimitat; [...] numai cunoașterea a ceea ce gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiție"[27]. Atunci când nu mă contrazic pe mine însumi „conceptul meu este o idee posibilă". Doar că este o idee mai riscantă, nesigură: „eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităților acestui concept îi corespunde sau nu și un obiect". În cazul în care gândirii nu-i corespunde un obiect real, exercițiul ei este doar logic. Iar posibilitatea pe care o explorează este doar de ordin logic. Kant ilustrează această distincție pe cazul uneia dintre cele trei idei ale rațiunii pure, anume ideea de libertate.

Să-l însoțim puțin în această din urmă chestiune, întrucât totul aici pare să ia forma unei credințe filozofice asumate în chip personal.

Dacă vom considera voința omenească doar într-un singur sens, fie ca lucru în sine doar, fie ca simplu fenomen, vom ajunge sigur la consecințe absurde cu privire la ceea ce gândim. Dacă însă o vom considera în două sensuri, pe de o parte ca fenomen și pe de altă parte ca lucru în sine, atunci vom evita astfel de consecințe absurde. Și vom înțelege mai bine spusa celui care, reflectând cu privire la voința sa, crede că aceasta este fie perfect liberă, fie supusă unor legi naturale. În ce sens îl vom înțelege mai bine? Văzută ca fenomen, voința omenească apare „conformă legilor naturii și, deci, ca nefiind liberă". Însă ca lucru în sine, voința apare în chip deplin liberă. Cum în aceste două judecăți este vorba de puncte de vedere diferite, ele nu mai intră în contradicție. Concluzia puțin stranie la care ajunge Kant pe această cale bifurcată este însă alta. Anume, omul nu-și poate cunoaște sufletul său liber – nici în mod analitic, nici prin observație empirică. Îl poate gândi astfel, poate reflecta în multe feluri asupra lui, dar nu-l poate cunoaște. Căci nu-l poate determina așa cum determină alte

---

27. *Ibidem*, pp. 159-160, notă.

lucruri supuse observației.[28] Când pot să cunosc ceva, uzez de o reprezentare sensibilă, când însă doar îl gândesc, în joc este o reprezentare non-sensibilă, intelectivă. Dacă această din urmă este non-contradictorie, gândirea este posibilă. Pot gândi ceea ce face abstracție de condițiile intuiției, dar nu și ceea ce ar face abstracție de principiul non-contradicției. În cazul în care a fi non-contradictoriu înseamnă a fi posibil (Christian Wolff) urmează că noi putem gândi ceea ce este posibil. Conversa simplă a acestei propoziții ne spune că tot ce este posibil poate fi gândit. Nu e vorba însă acum, sub numele posibilității, de ceva subiectiv sau pur și simplu arbitrar. Ci de însăși sfera logică a unui obiect, cum va comenta Alois Riehl mai târziu această situație.

6. Două limite ale gândirii: contrazicerea de sine și intuiția originară

Să reluăm și altfel chestiunea de mai sus, întrebându-ne ce anume nu-i este dat omului să gândească, din punct de vedere kantian. Înainte de toate, cum am văzut, nu va putea gândi ceea ce este contradictoriu din punct de vedere logic. Dar nici ceea ce este cu totul străin conceptelor, fie acestea ale intelectului sau ale rațiunii.

---

28. Nu știu dacă într-adevăr Kant reia aici, chiar și într-o interpretare liberă, secularizată, înțelesul unor vechi versete, cum sunt cele din *Luca* 16, 27 *sq.* Știm însă că locul neotestamentar ne asigură că o astfel de experiență, cu privire la condiția sufletului după moarte, nu doar că este imposibilă omului în chip nemijlocit, dar nici nu ar fi convingătoare pentru omul lipsit de credință. Ultimul răspuns pe care Avraam îl dă celui care i-a cerut o dovadă mai evidentă decât oricare alta cu privire la soarta omului după moarte este elocvent în acest loc: „Dacă [cei aflați în viață] nu ascultă de Moise și de prooroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva dintre morți“ (16, 31).

Unele concepte ale intelectului, anume categoriile, vin cu o forță realmente decisivă în actul de gândire. Acestea apar ca funcții pure, întrucât fiecare stabilește modul în care un concept se raportează la obiecte. Doar că în legătură cu exercițiul lor prudența trebuie să fie și mai mare. „Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracție de orice condiție a intuiției sensibile, ca singura care ne este posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată numai gândirea unui obiect în genere după diferite moduri."[29] Mai mult decât atât, categoriile nu se aplică în chip concret lucrului în sine, nu-l pot transforma în obiect de cunoaștere. Este adevărat că, în funcțiile lor, „se întind mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc obiecte în genere, fără a mai ține seama de modul particular în care ele pot fi date"[30]. Semnificația lor nu este limitată complet de experiența sensibilă.[31] Însă nu se poate vorbi despre o gândire non-conceptuală, pur intuitivă, cum va susține Schelling după puțini ani. Și nici despre o gândire ce s-ar cunoaște în mod absolut pe sine (Hegel). Alte formule posibile, explorate mai târziu, ar fi apărut cu adevărat scandaloase, așa cum este ideea de gândire nerațională, susținută de nevoi și instincte (Nietzsche). Sau, mai ciudat decât atât, ideea că ar exista o gândire prereflexivă, inconștientă (Collingwood),

---

29. *Critica rațiunii pure*, p. 250. Ca forme pure ale gândirii, categoriile „conțin numai facultatea logică de a uni *a priori* într-o conștiință datul divers din intuiție" (p. 140). Din acest motiv, „categoriile pure, fără condițiile formale ale sensibilității, au numai o semnificație transcendentală, dar nu au folosire transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine". Într-un alt loc precizase deja că ele „nu sunt decât reguli pentru un intelect a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acțiunea de a aduce la unitatea apercepției sinteza diversului care i-a fost dat în intuiție din altă parte" (p. 140).

30. *Ibidem*, p. 255.

31. *Cf.* Peter F. Strawson, *Limitele rațiunii. Un eseu despre „Critica rațiunii pure" a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Editura Humanitas, București, 2003, p. 327.

ca și o gândire difuză, la nivelul sensibilității carnale (Merleau-Ponty). Așa ceva însă ar fi fost de neacceptat pentru Kant. Ceea ce nu se supune în nici un fel conceptului nu poate fi gândit. Noi putem gândi ceva în sine, dar nu e vorba în acest caz de absența oricărui gen de concepte, ci de o altă orientare a privirii.

Kant va exprima și în alți termeni acest lucru: omul nu poate gândi într-un mod arhetipic, spre a intui ceva în chip deplin doar cu ajutorul intelectului. Intuiția sa nu este originară (*intuitus originarius*). Ci este doar receptivă sau derivată (*intuitus derivativus*), nevoită să se raporteze la ceea ce se oferă simțurilor sale. La fel și în ceea ce privește intelectul omenesc, acesta nu se comportă asemeni unui intelect originar (*intellectus archetypicus*). Omul gândește ectipic și discursiv, ca și cum ar lucra cu imagini sau copii (*ectipa*) ale celor create. Dacă ar gândi arhetipic, atunci ar avea posibilitatea cu adevărat divină de a crea însuși lucrul pe care-l gândește. Intelectul său ar fi realmente intuitiv, cauză eficientă a unui lucru în ceea ce privește însăși existența sa. Această din urmă posibilitate însă rămâne doar în seama lui Dumnezeu. De altfel, în legătură cu acel intelect ce ar avea puterea să intuiască în mod originar obiectul ca atare, adică să procedeze *ex nihilo*, „cum ar fi, de exemplu, intelectul divin“, nu se poate spune în chip propriu că el gândește[32]. Se află aici o limită cu adevărat decisivă a gândirii omenești. În această din urmă privință, există totuși o mică replică a omului, acordată lui în felul unui dar și nu neapărat sub forma puterii de subversiune. Anume, omul poate să gândească și să realizeze în fapt ceea ce se fondează în libertatea voinței sale. Acest element cu adevărat noumenal, binele ca atare, va fi gândit ca scop al faptelor sale și va dispune de o realitate a sa. Adică va dispune, cum se exprimă Kant, de acel

---

32. *Critica rațiunii pure*, p. 140; a se vedea și p. 252. Chestiunea este reluată în *Prolegomene*, §§ 57-58, apoi în *Critica facultății de judecare*, § 77.

„ceva mai mult“ decât posibilitatea logică pe care i-o asigură rațiunea.[33] Este însă în joc o realitate distinctă, nu asemeni celei proprii lucrului natural, a cărui materie poate fi dată într-o experiență sensibilă. Ci doar o realitate de ordinul lui *Sollen*, ceva ce trebuie să fie, posibil ca scop ultim sau ca o cale ideală de urmat.

Așadar, principiul non-contradicției indică limita de jos până la care gândirea omenească este posibilă. Iar nivelul la care sunt active conceptele cele mai libere, cum sunt cele ale rațiunii, indică limita de sus a gândirii omenești. Dincolo de acest nivel s-ar putea situa doar intelectul intuitiv, însă, ne asigură Kant, omul nu are acces la așa ceva. Gândirea omenească s-ar situa exact între aceste două limite: contrazicerea totală de sine, pe de o parte, și intuirea originară a unui lucru, pe de altă parte.

În ce fel se mai poate vorbi, cu referire la Kant, despre o gândire speculativă? Dacă prin speculație s-ar înțelege reflectarea pură în spirit a celor originare, cum obișnuiau să spună urmașii lui Plotin, atunci nu e vorba în cele de mai sus de aproape nimic speculativ. Însă reflecția kantiană cu privire la ceea ce anunță o diferență radicală, așa cum este lucrul în sine, comportă neîndoielnic un element speculativ. La fel și reflecția asupra unor date de limită, cum sunt ideile de suflet, lume și Dumnezeu, repere ultime ale conștiinței omenești. Faptul este valabil mai ales atunci când discuția, condusă în enunțuri negative (lucrul în sine nu presupune nimic altceva, nu dispune de intuiție, nu poate fi cunoscut, nu se supune formelor categoriale etc.), sfârșește prin a suspenda logica ei restrânsă. Căci imediat se afirmă ceva ce scapă acestei logici: nu poate fi admisă în nici un fel absența lucrului în sine, căci „s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar putea fi fără ceva care să apară“. Voi reveni într-un alt loc asupra acestei situații

33. *Ibidem*, p. 29. În acest caz, omul va fi privit nu în datele sale de ordin fenomenal, sub condițiile comune ale spațiului, timpului sau cauzalității, ci ca o ființă noumenală; *cf. Critica facultății de judecare*, § 84.

eminamente speculative. Kant observă totuși cum uneori se extinde o variantă abstractă sau proastă a gândirii speculative. Este ceea ce se petrece atunci când omul caută să cunoască un lucru doar pe baza unor simple noțiuni, exercițiu aflat sub un imens risc.[34] Înțelesul speculației este în acest din urmă caz cât se poate de sărac: gândire pur formală, discutabilă, a ceva abstract sau doar posibil etc.

7. Relaxarea logicii: ideea de lume alternativă

Aș dori să fac mai întâi o mențiune în marginea celor spuse mai sus. Aristotel intuise altădată același lucru, anume că principiul non-contradicției este „cel mai sigur dintre toate", atât în ceea ce privește cunoașterea noastră, cât și cu privire la modul de a fi al celor existente.[35] Doar că, pentru el, acest principiu comportă și o semnificație propriu-zis metafizică, încât face posibilă și o altă interpretare decât cea logică. Altfel spus, nu i-a fost străină ideea de lume alternativă. Când discută despre fapte contingente sau viitoare, acceptă excepții de la regula non-contradicției. Cum spune, „în acele lucruri care nu sunt actuale, există posibilitatea [ca un lucru] să fie și să nu fie"[36]. Știe apoi bine că de fiecare dată când intervine deliberarea omenească, adică o alternativă, principiul non-contradicției este

34. *Ibidem*, p. 475 („*Vergeblich spannt die Vernunft ihre Flügel aus, um durch die blosse Macht der Spekulation über die Sinnenwelt hinaus zu kommen*"). Ideea este preluată cu destulă ușurință și de Schiller, într-o scrisoare către Goethe din 16 octombrie 1795, când spune că filozofia apare pur și simplu ridicolă în absența unor date sigure ale experienței. A se vedea și acuza de „arguție speculativă" adusă de Kant celor care tot insistă pe forța argumentului ontologic în legătură cu existența lui Dumnezeu (p. 479).

35. *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, IV, 1005 b-1006 a *sq.*

36. *Despre interpretare*, 19 a.

excedat. La fel și atunci când este vorba despre fapte supuse complet timpului, nesigure sau întâmplătoare.

Însă dacă vom distinge între ceea ce încalcă regula formală a non-contradicției și ceea ce o excede (caz în care nici nu o încalcă, nici nu o respectă), am putea accepta și o altă situație decât cea descrisă de Kant. Când anume am putea însă vorbi despre excederea regulei non-contradicției ?

Știm că acest principiu ne cere să evităm contrazicerea de sine în condiții bine delimitate. Întrucât ne spune că este cu neputință ca un enunț care se contrazice singur să fie cu sens, s-ar putea vorbi în acest caz despre principiul non-contradicției formale, absolute (Ștefan Lupașcu). Sau, în alți termeni, despre principiul contradicției excluse.[37] Să ne reamintim formularea sa veche: „este peste putință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și în același timp să nu i se potrivească, sub același raport, unul și același predicat."[38] Aristotel va relua imediat această idee cu referire la modul de a fi al unui lucru: „Într-adevăr, este peste putință ca un om să-și poată închipui că unul și același lucru este și totodată nu este." Dacă totuși cineva ar face acest lucru, „ar ajunge să aibă în același timp două păreri cu totul opuse". Cum vedem, sunt deja explicite câteva condiții de valabilitate ale acestui principiu: cea temporală („în același timp") și cea de perspectivă („sub același raport"). O alta este ușor sesizabilă: cea de identitate cu sine („unul și același subiect" și „unul și același predicat"). Intervine în plus și un anume mod de negație, apt să transforme relația dintre propoziții într-una de contradicție. Așadar, destule condiții: temporală, de perspectivă, de identitate cu sine a subiectului și de mod al negației. Condiția identității cu sine devine clară și din consecințele absurde la care ar conduce încălcarea sa:

---

37. Ernst Tugendhat & Ursula Wolf, *Propedeutică logico-semantică*, ed. cit., p. 44.

38. *Metafizica*, IV, 3, 1005 b.

dispariția oricărei însușiri esențiale, confuzia totală a unor lucruri diferite și confuzia adevărului cu falsul.[39] Vom înțelege de aici că, de fapt, acest principiu operează impecabil atunci când gândirea face abstracție de temporalitate. Sau de oricare alt complice metafizic al temporalității: contingență, perspectiva multiplă asupra celor existente, dispozițiile lor contradictorii etc. Cu alte cuvinte, operează impecabil într-o situație pe care ar putea să o descrie perfect geometria euclidiană. Cu absența sau cu modificarea unei singure condiții din cele de mai sus, forța principiului non-contradicției slăbește mult. Este ceea ce se întâmplă, de exemplu, când predicatul unui enunț nu este univoc. Dacă prin predicație vom înțelege situarea unui obiect „de o parte și nu de cealaltă a unei linii de demarcație clasificatorii", cum constată Strawson, atunci vom ști mai bine ce anume spune principiul non-contradicției. Zona sa de valabilitate poate fi mai sever delimitată, anume la relația dintre două predicate reciproc incompatibile, de exemplu „albastru" și „galben". Cu fiecare din ele se anunță o linie de demarcație, un hotar. „O contradicție se ivește atunci când așezăm obiectul atât de o parte, cât și de cealaltă a acestui hotar." Doar că lucrurile nu se supun cu ușurință unor operații de acest fel. „Hotarul e însă întotdeauna mai mult sau mai puțin imprecis. Aceasta e împrejurarea care duce la dificultăți în acele cazuri când obiectul se situează exact pe fâșia imprecisă dintre cele două câmpuri."[40] Într-adevăr, știm puțin mai bine

39. *Cf.* Petre Botezatu, *Introducere în logică*, ed. cit., pp. 32-35.

40. Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p 53. Autorul face referință la Peter F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, cap. I, §§ 1-8. O mențiune de pe pagina următoare este elocventă pentru înțelegerea lucidă a situației în care ne aflăm adesea. „Înțelegem acum și de ce acela care susține legea contradicției se va afla mereu cu un pas în urma celui ce izbutește să pună continuu în evidență noi contradicții aparente. Acest decalaj exprimă tensiunea dintre sensul predicației, care cere o decizie de felul «da sau nu», și predicatele de care ne folosim efectiv și care sunt întotdeauna doar mai mult sau mai puțin determinate" (p. 54).

ce este contradictoriu, însă nesiguranța se păstrează în continuare: fie hotarul despre care este vorba se arată a fi imprecis, fie obiectul în discuție se situează tocmai pe această linie de despărțire. Or, în cel mai multe situații pe care le întâlnim în viață exact așa se petrec lucrurile.

De altfel, încrederea totală în acest principiu presupune o anumită imagine a lumii noastre și a sinelui. Este vorba de o lume văzută în ultimă instanță ca finită, actuală și perfect bivalentă, dominată de relații necesare. Cu privire la stările de lucruri ce compun o asemenea lume se poate spune că se înfățișează într-un singur fel: sunt adevărate *sau* false, existente *sau* non-existente, reale *sau* iluzorii. În cuprinsul ei, așadar, conjuncția *sau* deține o forță cu adevărat uriașă. Nu mai poți vorbi, în acest caz, de un posibil interval între cele două variante logice. Nici despre un intermundiu real, asemeni celui în care unii stoici situau făpturile care s-ar sustrage flagrant logicii binare, așa cum erau văzute cele daimonice, nici muritoare, nici nemuritoare, nici pământești, nici celeste. Cu alte cuvinte, nu mai poți vorbi acum despre un mod intermundiar de existență, deopotrivă real și aparent, supus unor ciudate translații și unor antinomii insolubile.[41] Toate acestea vor fi lăsate deoparte, fie ca imagini abstracte ale minții, fie ca simple posibilități într-un exercițiu logic.

Însă mai firesc ar fi să credem, în fond, că nici un principiu logic din cele cunoscute nu este activ exact așa cum este el enunțat. De regulă, enunțarea unui principiu este abreviată la maximum, spre a fi adusă într-o expresie aproape ideală. El apare atunci sub o formă destul de simplă, ușor atemporală. Să ne amintim în ce fel formulează Leibniz principiul identității: „Fiecare lucru este ceea ce este și, în atâtea exemple,

41. Asupra unor chestiuni de acest fel m-am oprit în paginile intitulate *Eminescu. Memorie și spațiu intermundiar*, publicate în Dumitru Irimia (coord.), *Studii eminesciene*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, Iași, 2006, pp. 5-14.

A este A, B este B. Eu voi fi ceea ce voi fi. Am scris ceea ce am scris."[42] Cum vedem, doar enunțuri tautologice. La fel și în legătură cu principiul non-contradicției: „ceva nu poate să fie și să nu fie în același timp", „o propoziție nu poate să fie adevărată și falsă în același timp". Sau în legătură cu principiul terțului exclus: „o propoziție este sau adevărată sau falsă." Sub aceste moduri ale enunțării lor, timpul pare evacuat din exercițiul gândirii, odată cu tot ce asigură o materie instabilă celor reale.

Nu aș dori deloc să se înțeleagă de aici că un principiu cum este cel al non-contradicției ar fi valabil doar *in abstracto*, într-o lume pur formală. Sau doar într-o lume complet străină de cea în care noi trăim. Ceea ce am dorit să spun este că acest principiu, așa cum îl formulează logica clasică, este activ doar între anumite granițe. Iar aceste granițe nu sunt fatalmente și ale gândirii în genere. Principiul non-contradicției este valabil doar atunci când noi ne reprezentăm lumea într-un anume fel: bivalentă, pur actuală, finită și bine determinată. O astfel de reprezentare – niciodată singura posibilă – ține ea însăși de o lume a vieții, lume în care poate produce efecte reale.

8. Situații în care gândirea excede regula non-contradicției

Cum ne dăm seama, omul are posibilitatea de a gândi și ceea ce excede regula strictă a non-contradicției. Ideea de lume alternativă – nu doar imaginară, ci și reală, deschisă prin actele de voință sau în jocul imprevizibil al timpului – ilustrează această posibilitate. Căci mintea omenească acceptă reprezentări opuse cu privire la una și aceeași realitate, fără ca prin aceasta să devină neapărat irațională. Ea poate să asume în timp credințe

---

42. *Cf.* G.W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, traducere de Marius Tianu, Editura ALL, București, 2003, p. 266.

inegale și cu o proveniență mult diferită. Așa s-a întâmplat, de pildă, în lumea greacă atunci când au fost cultivate atât credința într-un eu omenesc rațional, cât și cea în eul non-rațional sau intuitiv, socotit a fi inspirat de o putere divină. Oamenii acelui timp le acceptă într-un fel sau altul pe amândouă.[43] Gândirea lor va oscila, în acest caz, cu privire chiar la logica de care ea se folosește.

Să amintesc în acest sens alte trei situații, cu miză speculativă reală, destul de frecvente în vorbirea și în viața noastră cotidiană.

Una din ele pare să indice locul cel mai slab al gândirii, atunci când avem în vedere, de pildă, un lucru oarecare. Dar ce ar putea să însemne în vorbirea noastră cotidiană expresia „lucru oarecare"? Nu este vorba neapărat despre ceva puțin reflectat sau în chip insuficient delimitat. Ci mai ales despre ceea ce ne apare în mod cu totul contingent, ce poate deopotrivă să fie și să nu fie, să se arate și să nu se arate. Nu știu dacă ar trebui socotit din acest motiv ca un lucru indiferent. Însă vom putea spune că nu importă ce este, când sau unde este etc. Și îl vom abandona ușor în jocul simplu al unor păreri sau opinii. Las acum deoparte faptul că acest „nu importă ce" este oricând discutabil. Însă dincolo de acest fapt, mereu ceva ne apare sub semnul purei contingențe. În consecință, lucrul

---

43. *Cf.* Erec Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, traducere (sub titlul *Dialectica spiritului grec*) de Catrinel Pleșu, Editura Meridiane, București, 1983, pp. 234-246. O situație asemănătoare este avută în vedere și de Paul Veyne în studiul *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginația constituantă*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Univers, București, 1996; *cf.* secțiunea „Pluralitate și analogie a lumilor de adevăr", îndeosebi pp. 39-40; la fel și pp. 79-80, vorbind despre coexistența unor modalități de credință diferite. Concluzia la care ajunge este că spiritul nostru, atunci când pare a se contrazice, „nu face decât să schimbe pe nesimțite programul de adevăr și de interes, așa cum, de altfel, face tot timpul; în acest caz nu este vorba de ideologie, ci de modul nostru cel mai obișnuit de a fi" (pp. 108-109).

oarecare va fi obiectul unei păreri sau al unei simple credințe, ca atunci când cineva spune că el crede în schimbarea neașteptată a vremii peste noapte, fiindu-i indiferent în ce fel se va petrece acest lucru. Semnificația expresiei „lucru oarecare" ajunge să aibă în acest caz o sferă față de care o alta mai largă nu este cu putință a ne imagina. În definitiv, orice poate să apară în felul unui lucru al simplei păreri, atât ceva cu o minimă evidență, cât și ceea ce ține de o lume fantasmatică sau chiar de coșmar. Ce anume însă doresc să spun cu privire la lucrul oarecare ? Despre acesta nu mai poți afirma că este invariabil unul și același, nici că este real *sau* aparent, adevărat *sau* fals. Regula logică pe care o exprimă acest *sau* ajunge de-a dreptul facultativă. Lucrul oarecare nu mai face parte dintr-o lume ce acceptă logica bivalenței. Nu se supune acelor condiții minimale cerute de regula non-contradicției. Dar, cu toate acestea, poate fi materie a gândirii, cel puțin în unele privințe. Aproape orice poate să ne apară astfel – și ceea ce se petrece nu importă unde sau când, și imaginile unui vis de coșmar, și fantasmele care ne vizitează în viața cotidiană, și cercul pătrat, ca să nu mai vorbesc de făpturile monstruoase descrise în vechile bestiarii sau în diferite narațiuni. Urmează de aici că aproape orice poate fi gândit, chiar dacă nu apare ca un obiect bine determinat. Spunând că orice poate fi gândit, înțeleg de fapt că orice poate să inducă în mintea noastră un simplu gând, o părere, o impresie anume. Nu e nevoie acum să respecți cu strictețe, referitor la lucrul în atenție, regula logică a non-contradicției.

Care ar fi însă, în această privință, cazul limită sub aspect metafizic ? Probabil cel în care am vorbi despre lucrul lipsit de orice determinație, adică lucrul pur și simplu. Este ceea ce s-a observat în legătură cu ființa nedeterminată, așa cum a fost ea înțeleasă de Hegel în câteva pagini din *Știința logicii*. El are în vedere modul nedeterminat de a fi, unul egal cu sine, fără diferență în cuprinsul său ori în afara acestuia. Lipsa de

conținut îl face să fie identic în definitiv cu nimicul însuși.[44] Ce înseamnă însă acest lucru în ceea ce privește gândirea însăși? Cum nu cuprinde în sine „ceva ce ar fi obiect de gândire“, ființa nedeterminată este „tocmai această gândire goală“. Precaut, Hegel spune, într-un alineat anterior, ceva cu totul neașteptat, anume că singura determinație a ființei pure o constituie lipsa oricărei determinații. Singura sa calitate o asigură tocmai lipsa oricărei calități, modul ei nedeterminat de a fi. Deși realmente nedeterminată, „îi revine caracterul modului determinat numai în opoziție cu ceea ce e determinat sau calitativ“. Or, în acest din urmă caz, regula non-contradicției se dovedește slabă sau facultativă. „Adevărul nu e nici ființa, nici neantul, ci e în faptul că ființa [a trecut] în neant, iar neantul în ființă.“ Faptul contradictoriu – dat prin aceea că ființa pură și nimicul pur înseamnă unul și același lucru – își face loc în ceea ce gândim și deopotrivă în actul de gândire. Când anume ar fi sesizabil acest mod de a gândi ? Atunci când, de pildă, cum spune Hegel în acest loc, i se acordă nimicului o însemnătate egală cu cea a unui principiu, ca în vechea tradiție budistă.[45] Sau atunci când viziunea devenirii inevitabile se impune conștiinței cu destulă putere (este invocat în acest sens „profundul Heraclit“). La fel însă și atunci când gândirea comună, de recunoscut în proverbe și apoftegme, acceptă că „tot ce există își poartă chiar din naștere sâmburele pieirii sale“. Hegel observă bine că nu e vorba în astfel de situații de o simplă viziune a nimicniciei celor existente, ci mai curând de o înțelegere a lucrurilor prin termenul lor de contrast izbitor. Are loc astfel o lectură oblică,

---

44. „Ființa pură este nedeterminatul pur și vidul pur. Nu e nimic de intuit în cuprinsul ei, dacă se poate vorbi aici de intuiție, sau ea este numai această pură și goală intuire însăși [...]. Ființa, nemijlocitul nedeterminat, este de fapt neant, nici mai mult nici mai puțin decât neant [...]. Prin urmare, ființa pură și neantul pur sunt totuna“ (traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966, p. 64).

45. *Ibidem*, p. 65.

pe contrafață, ca atunci când se consideră că viața duce cu sine moartea însăși, iar moartea înseamnă trecerea către o altă viață.

Cea de-a treia situație în care omul resimte cum ceva excede regula non-contradicției ne aduce într-un loc destul de complicat al gândirii. Este vorba de acel loc în care ea se distanțează singură de modul ei apofantic, dacă folosim un termen din logica aristotelică. Sau, într-o altă privință, de modul ei tehnic și obiectivant. Face acest lucru din nevoia de a gândi și altceva decât ceea ce se supune relației dintre subiect și predicat, pe de o parte, sau condiției de obiect, pe de altă parte. Să reamintesc în această privință doar câteva lucruri. Sunt de multă vreme știute datele gândirii ce determină, prin afirmație sau negație, apartenența unui predicat la un subiect. Ea a fost numită altădată gândire apofantică, după sintagma aristotelică *logos apophantikos*, vorbire enunțiativă. Aceasta diferă de alte moduri ale vorbirii, așa cum sunt de pildă rugămintea, porunca sau întrebarea. Vorbirea enunțiativă ia forma unei propoziții logice, prin care se afirmă sau se neagă ceva despre altceva. Cu privire la această propoziție se poate spune că este adevărată sau falsă, după criteriile cunoscute ale adevărului. Este modul în care gândim atunci când spunem, de exemplu, că pădurea este sălbatică, mercurul este un metal, astrul nopții este un corp ceresc, lucrătorul din cariera de piatră este plătit lunar etc. Nu este prea greu de stabilit adevărul sau falsul spusei că pădurea din Valea Seacă este sălbatică. Dificultatea devine însă mare atunci când nu mai este vorba de simple enunțuri, ci de alte moduri ale rostirii, o întrebare, o rugăminte, o narațiune, un ordin, o laudă. Și mai ales o rugă adresată în singurătate unei puteri nevăzute. Cu alte cuvinte, situația se schimbă radical atunci când ceea ce gândim nu poate fi obiect, în sensul modern al cuvântului. De exemplu, când gândirea caută să înțeleagă condiția de chip viu, persoana ca atare, știind bine că aceasta nu poate fi un obiect oarecare, materie a unei experiențe indiferente. La fel și în legătură cu ceea ce numim eveniment istoric, viață sau istorie a unei comunități omenești.

Tocmai acest lucru este decisiv pentru ceea ce am în vedere aici: gândirea ce caută acces la ceea ce nu este obiect, în ultimă instanță la ființa celor existente, poate urma o cale speculativă. La fel se poate spune însă și dacă privim din cealaltă parte, în sensul că ființa ce devine accesibilă gândirii comportă ea însăși o latură speculativă. Firește, acest mod de a vorbi, indirect și în grabă, nu clarifică deocamdată decât prea puține lucruri.

9. Gândirea nu-și poate fi ei înseși sursă radicală

Dacă a gândi cu adevărat înseamnă, în canonul clasic, a lega diferite reprezentări sub un concept sau, în alți termeni, a ridica o reprezentare la nivelul conceptului, spre a fi sesizată în chip conștient forma sa necesară, mai târziu perspectiva se schimbă simțitor.

Într-o scrisoare către un prieten, Nietzsche va descrie în termeni foarte personali această bruscă schimbare. „Boala m-a curățat încetul cu încetul [...]. Ea mi-a dăruit obligația de a mă odihni, de a fi inactiv, de a aștepta și a fi răbdător [...]. Însă tocmai aceasta înseamnă a gândi!“[46] Ar putea să ne surprindă această din urmă afirmație, doar că, într-adevăr, gândirea nu se reduce la o funcție a unui dispozitiv pur logic. Nietzsche știe bine că, în unele situații, a opera strict logic nu înseamnă neapărat și a gândi, nu e suficient doar atât. Unele operații logice devin ușor simple automatisme, reflexe mecanice. De exemplu, adecvarea simplă a unui mijloc la un scop oarecare („ca să ajung acolo, merg în această direcție“) nu solicită

46. „Die Krankheit löste mich langsam heraus [...]. Sie beschenkte mich mit der Nötigung zum Stilliegen, zum Müssiggang, zum Warten und Geduldigsein [...]. Aber das heisst ja denken !“ (*cf.* Heinrich Schieperges, „Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche“, în Mike Featherstone & Scott Lash [eds.], *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London, Sage, 1991, p. 140).

întotdeauna actul de gândire în ceea ce are el propriu. Mai bine spus, nu-l solicită ca mod alternativ de decizie sau ca reflexivitate. Și nici ca meditație, reflecție liberă în ceea ce privește, să spunem, înțelesul orientării sale. Când se petrece realmente acest din urmă lucru devine vizibil și altceva. Se face resimțită întoarcerea gândirii asupra ei înseși, chiar dacă ar fi vorba și de simpla atenție față de sine. Și, cum încerc să înțeleg acum lucrurile, întotdeauna gândirea revine asupra demersului ei propriu. Reușește astfel să-și modifice pe neașteptate fie sensul de mișcare, categoriile de care uzează, fie unele consecințe către care conduce în sfera mai largă a vieții.

În definitiv, gândirea nu-și poate fi singura rădăcină, nu se fixează niciodată cu totul în sine, nici în ceea ce privește forma sa prealabilă, nici ca intenționalitate. Nietzsche a fost extrem de sensibil cu privire la această situație. Observă că, în actul ei conștient, gândirea nu exclude prezența unor elemente străine logicii („gândirea conștientă a unui filozof, în cea mai mare parte a sa, este condusă tainic de instinctele sale și canalizată pe căi deja stabilite“, cum spune în *Dincolo de bine și de rău*, § 3). Omul poate asuma cu bună știință idei false și, deopotrivă, poate lăsa deoparte ideile pe care le crede adevărate. Cum de este posibil acest ciudat lucru? „Falsitatea unei judecăți nu constituie încă, după părerea noastră, o obiecție împotriva acesteia; iată poate una dintre cele mai surprinzătoare afirmații ale noului nostru limbaj.“ Revăzută în datele ei elementare, gândirea poate să neliniștească pe oricine. Acceptă uneori o simplă afirmație ca temei indubitabil (§ 17). Urmează unele deprinderi gramaticale ca adevăruri de fond, ca atunci când presupune în grabă existența unui subiect activ și intențional. Mai ciudat încă, reflecția conștientă se dovedește a fi profund inconștientă în unele privințe. Este populată mereu de instanțe obscure și durabile: sinele absolut, voința originară, adevărul nemijlocit etc. Nu este greu a vedea cum astfel de instanțe eminente iau până la urmă forma unor adevărați idoli.

Ceea ce înseamnă că imaginea mai veche a gândirii merită să fie pusă în discuție odată cu acea metafizică ce o justifică din ascuns. Un bun interpret, Deleuze, va insista mult asupra acestei laturi a genealogiei lui Nietzsche.[47] El observă că vechea imagine poate fi descrisă sub forma a trei teze esențiale. „Ni se spune că gânditorul, în calitatea sa de gânditor, vrea și iubește adevărul (veracitatea gânditorului); că gândirea, în calitatea ei de gândire, posedă sau conține în mod formal adevărul (ineitatea ideii, caracterul a priori al conceptelor); că a gândi reprezintă exercitarea naturală a unei facultăți, că este, deci, suficient să gândești «cu adevărat» pentru a gândi și adevărat (natura justă a gândirii, bunul simț universal împărtășit)." Alte două teze stau în complicitate vizibilă cu prima: gândirea ar fi deturnată de la adevăr „de niște forțe străine ei (corpul, pasiunile, interesele sensibile)"; pentru a gândi bine sau cu adevărat este absolut necesară o metodă (un artificiu prin care noi „conjurăm efectul forțelor străine care o alterează și ne abat pe căi greșite").[48] Ce anume ar fi fost ocultat sub o asemenea imagine a gândirii? Înainte de toate acele forțe reale care fac eficientă gândirea însăși, forțe de potențare a vieții sau de diminuare a ei.[49] Dar și faptul că orice adevăr înseamnă evaluare, efectuare a unui sens. Nu există un adevăr ce ar ține

---

47. *Cf. Nietzsche și filozofia*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005, îndeosebi diviziunile I. 7 (vorbind despre gândirea dialectică și gândirea dionisiacă), II. 8 (despre imaginea răsturnată a originii), III. 2 (cu privire la înțelesul unor întrebări cum sunt „ce?" și „cine?") și mai ales III. 15 (despre „noua imagine a gândirii").

48. *Ibidem*, p. 120.

49. „Atâta timp cât gândirea ne este ocupată de forțele reactive, atâta timp cât ea își află sensul în forțele reactive, se impune să recunoaștem că nu gândim încă" (*ibidem*, p. 125). Forțele reactive se exprimă adesea sub forma unor ficțiuni și resentimente sau sub forma reprimării violente a unor instincte și năzuințe, proces din care se naște conștiința încărcată (pp. 148 *sq.*).

ca atare de însăși natura gândirii. Propriu gândirii este mai curând actul evaluării și reevaluării continue – cu delimitarea unor sensuri în chiar jocul forțelor reale ale vieții. Cum spune Nietzsche, gândirea trebuie văzută asemeni unei confruntări de forțe vii, distincte. Și este realmente vie atunci când acționează într-o manieră inactuală („A gândi înseamnă «a acționa într-un mod inactual, deci împotriva timpului și, tocmai prin asta, asupra timpului, în favoarea unui timp ce va să vină»", cum scrie în *Considerații inactuale*, II, 3-4)[50].

A recunoaște forțele reale în jocul cărora gândirea se produce are unele consecințe nemijlocite. Voi aminti doar una singură dintre ele, așa cum o regăsește aici interpretul francez al lui Nietzsche. Anume, pot fi înțelese mai bine acele întrebări speculative pe care gândirea nu și le poate refuza aproape niciodată. De exemplu, întrebarea privitoare la ființa celor existente, „ce este?", nu ar trebui luată ca de la sine înțeleasă. Și nici nu ar trebui văzută oricând ca legitimă sau bine pusă. Sub această formă, „ce este?", o datorăm vechilor greci, mai ales lui Platon. Însă când Platon pune o astfel de întrebare („ce este frumusețea?", „ce este pietatea?" etc.), nu o face deloc în chip inocent. Dimpotrivă, odată cu ea afirmă acea opoziție pe care se sprijină întreaga metafizică de atunci încoace: ființă și aparență, ființă și devenire. Căci o astfel de opoziție „depinde în primul rând de un anume mod de a întreba, de o formă de întrebare"[51]. Cum am văzut, Hippias obișnuia să răspundă la întrebarea „ce este frumosul?" ca și cum întrebarea ar fi fost „cine este?": ai în vedere frumosul dacă te gândești, de exemplu, la o fată frumoasă. Acest răspuns, dat cu o anume bună dispoziție, nu este deloc naiv sau frivol, cum am fi tentați să credem. Și nici nu trimite doar la un exemplu oarecare, ca și când ai putea să adaugi că frumos este și un cal din Elis, la fel o liră sau o

50. *Ibidem*, p. 125.
51. *Ibidem*, p. 89.

oală de lut, cum orientează Socrate discuția în continuare. Dimpotrivă, trimite la ceva destul de concret, anume orientarea înspre frumos a oricărui lucru adus acolo ca exemplu.[52] Are dreptate sofistul, cel puțin în acest sens, să opună dialecticii platoniciene o manieră de a vorbi mult diferită. Tocmai această manieră distinctă va fi reabilitată mai târziu de către Nietzsche. Având mai multă îndrăzneală decât interlocutorul de altădată al lui Socrate, va spune că întrebarea „ce?" trebuie totuși să lase locul întrebării „cine?". Când formulezi întrebarea „cine?" ai șanse mai mari să înțelegi despre ce este vorba în legătură cu ceva din lumea vieții. Căci poți astfel să te referi la mișcarea reală a unui lucru: „care sunt forțele ce pun stăpânire pe el? care este voința care-l posedă? cine se exprimă, se manifestă și chiar se ascunde în el?". În felul acesta poți afla ceva concret despre sensul unui lucru și cum este acesta evaluat. Nietzsche observă că, de fapt, întrebarea „cine?" nu trimite neapărat la un subiect, la un eu care ar sta în spatele celor aflate în joc. Dimpotrivă, ar trebui să ne gândim mai curând la șirul unor metamorfoze fără de sfârșit sau la ceea ce este propriu vieții ca atare.

10. Datele categoriale: o cetate metafizică sub asediu

Există așadar destule situații în care ne vedem obligați să înțelegem faptul de gândire altfel decât ca un simplu act logic. Și, deopotrivă, altfel decât ca un proces mental, psihic, alături de multe altele. Se petrece acest lucru, să spunem, atunci când avem în față două căi ale vieții care, deși mult diferite între ele, nu pot fi deloc separate. La fel și atunci când vom înainta până în acel punct în care antinomia sau paradoxul dobândesc pentru noi o forță cu totul neobișnuită.

---

52. *Ibidem*, p. 90.

Într-o măsură mai greu de evaluat acum este situația acelor date care, numite altădată categorii, au fost văzute în felul unor dispoziții de fond ale gândirii, decisive pentru modul nostru de existență. Cum bine știm, numesc acele repere ce sunt inevitabile în lumea vieții, de exemplu cu privire la timp și loc, natura lucrurilor, sinele propriu și ceea ce ne este străin etc. Sau unele diferențe elementare: același și altul, a face și a suferi, aparență și realitate, ceea ce este și ceea ce nu este. Descartes spune la un moment dat că noi, atunci când ne lăsăm cuprinși de îndoială, am putea socoti cele existente ca simple apariții ale unui vis, un simplu joc de forme și culori. Însă și în acest din urmă caz gândirea noastră acceptă unele date elementare: forme și locuri, durată, ordine și mărime, extensiune și altele asemănătoare. Le acceptă așa cum face în cazul unor culori cu adevărat simple, din care își dă seama că se pot alcătui cele mai diferite imagini (*Meditații metafizice*, I). Este vorba totuși de o perspectivă dominată de acel model pe care-l dă în cele din urmă gândirea discursivă, apofantică. Măsura sa publică este ușor de aflat în autoritatea judecății analitice și în puterea voinței de eficiență tehnică. În consecință, categoriile privilegiate vor fi mai ales cele proprii lumii obiectului: cauzalitate, identitate cu sine, timp măsurabil și ireversibil, număr, extensiune etc. Este vorba de categorii utile și necesare din punct de vedere practic.[53] Când acest mod de a gândi ocupă cu destulă forță scena socială, celelalte bat în retragere. Sau tind să ia forme camuflate, care să le apere de agresiunea involuntară și cel mai adesea inconștientă a celui în expansiune.

S-a vorbit, de altfel, de cenzura violentă a imaginației și a gândirii intuitive, simbolice, un proces care, în istoria modernă

53. *Cf.* Hans Vaihinger, *Filozofia lui „ca și cum". Un sistem al ficțiunilor teoretice, practice și religioase*, ed. cit., pp. 31, 249-250. Este reluată astfel o intuiție mai veche, anume că faptul de gândire reprezintă un mijloc al voinței de viață (Schopenhauer).

a Europei, a revenit de câteva ori cu destulă evidență. Acesta nu duce neapărat la atrofierea facultății cenzurate, ci mai degrabă la o mișcare disimulată a ei, sub alte măști și expresii. În istoria europeană a gândirii, câteva table categoriale, în forma lor explicită, au devenit aproape canonice, așa cum sunt cea aristotelică și cea kantiană. Însă aceste date elementare ajung să suporte în timp unele afecțiuni serioase. Variantele de care dispune gândirea, în această privință, nu sunt deloc puține. Ea are atât posibilitatea de a sesiza un sens, cât și aceea de a-l disloca pur și simplu. Poate numi atât prezența, cât și absența acestuia, reușind uneori să-l amâne pentru multă vreme. Spațiul ei de mișcare trece însă ușor dincolo de locul delimitării unui posibil sens. Poate sesiza cum categoriile pe care le activează se modifică enorm, luând forme cu totul neobișnuite, slabe sau contingente, chiar indeterminate, fapt bine cunoscut unor gânditori ca Ludwig Binswanger sau Gilles Deleuze.[54] Constată atunci granițele sale nesigure, felul în care poate să survină non-sensul ca atare. Gândirea poate regresa, cu bună intenție, către condițiile de posibilitate ale celor sensibile și inteligibile, când are în față modul lor indeterminat de proveniență sau, în cele din urmă, abisul ca atare.

Care ar putea să fie însă, dincolo de explicitarea logică a unor categorii, miza recurentă a gândirii speculative? Probabil contingența ei – de neocolit până la urmă – cu însuși modul de a fi al unui lucru. În acest caz, nu mai poți vorbi despre simpla relație a gândirii cu una sau alta dintre categorii. Dimpotrivă, contează înainte de toate ceea ce se situează dincoace de orice loc categorial, ca orizont mai vast și mai liber al lor.

Un geniu rău, în sensul vechi al expresiei, ar căuta să afecteze înainte de toate tocmai această relație a gândirii cu ființa unui

54. A se vedea, de exemplu, Ludwig Binswanger, *Melancholie und Manie*, 1960; Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 1968, mai ales secțiunea „Conclusion", § 3; Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1994.

lucru. Ca să-și atingă un astfel de scop, ar atrage în confuzie totală exact acele distincții categoriale de care noi uzăm tot timpul. Știm că în *Meditații metafizice*, II, Descartes spune despre geniul rău că își dovedește întreaga sa putere ca mare înșelător. Ceea ce-l distinge este viclenia sa uriașă, totală. Sursa mai veche a unei astfel de reprezentări este cea neotestamentară, cu referire la cel care a fost văzut „ca un fulger căzând din cer“ (*Luca* 10, 18). În *Apocalipsa după Ioan*, de pildă, se vorbește despre „cel care înșală toată lumea“ (12, 9). Mecanismul înșelării este extrem de eficient, căci aduce în confuzie maximă lucrurile cu adevărat esențiale. Mai exact, amestecă legea cu fărădelegea, lumina cu întunericul, chipul Domnului cu cel al unor idoli (II *Corinteni* 6, 14-16). Indistincția și obscuritatea duse la limită descriu într-adevăr un spațiu al morții. Spre a fi eficient în această teribilă înșelătorie, stăpânul morții „se preface în înger al luminii“ (II *Corinteni* 11, 14). Timpul prielnic pentru așa ceva este cel al falșilor profeți, aflați în serviciul stăpânului acestei lumi.[55]

Despre o confuzie asemănătoare, însă în ordine metafizică, vorbesc și paginile lui Descartes amintite mai sus. Abilitatea geniului rău este realmente de excepție, el dovedindu-se un adevărat maestru al substituției haotice. În acest sens, caută să substituie existenței non-existența, adevărului falsul și celor

---

55. Evagrie Ponticul numește printre acele moduri sub care lucrează puterea demonică gândurile rele și fantasmele (*phantasiai*), mai ales împotriva celor care trăiesc retrași (*Tratatul practic*, § 48). Nu-i sunt străine însă nici travestirea sub chipul cuiva de încredere sau, pur și simplu, atracția neobișnuită din partea unor lucruri. Va aminti însă, în *Gnosticul*, § 42, o încercare extremă la care este supusă mintea omului. „O ispită pentru gnostic este supoziția falsă care înfățișează intelectului ceea ce există ca neexistând, ceea ce nu există ca existând sau, încă, ceea ce există altfel decât este“ (traducere de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997). Cu aceasta, dispozitivul amăgirii atinge într-adevăr fondul celor existente, sursa unor date de natură categorială, metafizică.

reale irealitatea însăși. Face acest lucru fără a lăsa semne care să ne spună ce anume a fost pervertit, când și cum s-a întâmplat așa ceva. În consecință, nimic nu mai poate fi luat așa cum apare simțurilor sau gândirii, nici pământul care ne suportă și nici cerul sau norii de deasupra acestui pământ. „Voi presupune, așadar, că nu Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci un anume geniu rău, dar acesta deosebit de puternic și de iscusit, și-a dat întreaga osteneală să mă înșele: voi socoti că cerul, aerul, pământul, culorile, figurile, sunetele și cele externe nu sunt altceva decât înșelări ale somnului, prin mijlocirea cărora a întins el curse credulității mele; mă voi privi pe mine însumi ca și cum n-aș avea mâini, ochi, carne, sânge, nici vreun simț oarecare, ci ca unul ce am socotit în chip greșit a avea toate acestea…" (traducere de Constantin Noica, 1937). Invocându-i prezența, filozoful reușește să ducă exercițiul îndoielii mult mai departe decât a făcut-o până atunci. Înaintează de fapt până în punctul cel mai îndepărtat unde poate ajunge, spre a pune în discuție înseși categoriile gândirii: natură a lucrurilor, calitate, extensiune, formă, relație, loc și timp, cum singur le enumeră într-un alt paragraf. Cu această retragere a datelor de ordin categorial, totul este scos în afara jocului. Nu se mai află nimic sigur în fața minții care se îndoiește. Or, exact acesta este punctul în care nimicul se transfigurează, sub forma evidenței de sine a gândirii supuse înșelării („Fără îndoială, atunci, că și eu exist de vreme ce mă înșală; și, înșele oricât e în stare, el nu va face totuși niciodată ca eu să nu fiu nimic atâta timp cât voi socoti că sunt ceva"). Nu decurge însă de aici că geniul rău și-ar suspenda în vreun fel lucrarea sa, nicidecum. El continuă să ne frecventeze, cum spune Descartes, ca o umbră sau ca o credință venită de aiurea.

Cred că a înțeles ceva asemănător, mai târziu, Ortega y Gasset, atunci când, într-o scriere dedicată metafizicii occidentale (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoria deductiva*, 1947), consideră că omul face filozofie și discută

despre principii sau categorii întrucât resimte profund dezorientarea sa în această lume. Ca ființă aflată mereu pe drum, omul duce cu sine eșecul său, insuficiența sa în ordinea existenței. Își pierde treptat credințele de fond, cele în care își duce viața zi de zi, inclusiv credința în Dumnezeu cel bun. Când ajunge în acest punct extrem, simte o astfel de situație fie ca enigmatică, fie ca produsă anume de o putere obscură. Filozoful spaniol înclină către această din urmă explicație: „există un spirit rău care voiește ca omul să trăiască înșelat.“[56] Ideea va fi reluată mai târziu în alți termeni: „s-ar părea ca totul să indice faptul că cineva a vrut să trăim naufragiați înăuntrul imensei sale enigme.“[57] Doar că, în fața acestui gol imens, omul instituie singur câteva repere care să-i facă existența suportabilă. Va ajunge astfel să creadă cu tărie într-un sens al ființei și în acele categorii care-l explicitează, ca să-și afle un loc de minimă siguranță al minții sale. Mai mult chiar, se dedică metafizicii, tematizării celor ce sunt întrucât sunt, cum a spus altădată Aristotel. Face acest lucru în așa fel încât viața sa nesigură și deficitară să-și afle totuși o justificare. În consecință, metafizica ar putea fi văzută ca un răspuns pe care omul îl dă geniului rău și mașinațiilor sale teribile în zona temporală a existenței.

Poate să pară ciudat faptul că în unele basme și narațiuni diavolul nu distinge sau nu vrea să distingă între acele date

---

56. José Ortega y Gasset, *L'évolution de la théorie déductive*, trad. par Jean-Paul Borel, Paris, Gallimard, 1970, p. 237.

57. José Ortega y Gasset, *Omul și mulțimea*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 2001, p. 130. Locul prealabil al acestei idei se află în *Meditații despre Don Quijote*, unde autorul afirmă că dacă Dumnezeu înseamnă perspectiva absolută și, în consecință, ierarhia originară, adică orientarea dinspre haos către cosmos, atunci „păcatul diavolului a fost o eroare de perspectivă“ (traducere de Andrei Ionescu, Editura Univers, București, 1973, p. 52). Cu alte cuvinte, opera diabolică înseamnă ocultarea oricărui punct de vedere și efectuarea drumului în sens invers, dinspre ființă către haos.

ale existenței ce sunt absolut elementare. Ascunde mereu deosebirea firească între sus și jos, aproape și departe, lumină și întuneric, acum și atunci. Sau le lasă la voia întâmplării, ca și cum nu ar conta în această lume unde este lăsat să-și facă el lucrarea. Însă procedează exact așa cum stă în firea sa: refuză să distingă ceea ce prin natura lucrurilor este distinct. Tocmai de aceea a și fost văzut ca o putere ce excelează în producerea năucitoare de iluzii. Cum s-a spus, merge până în punctul în care se străduiește din răsputeri să ne convingă de faptul că el nu există (Baudelaire) și că tot ce se întâmplă este în ordine. În acest fel, caută să introducă indistincția totală acolo unde importă distincția ca atare.[58] Nu o face sub o intenție precisă și previzibilă, căci și-ar contrazice astfel natura sa de mare înșelător, ci lasă întâmplarea oarbă să lucreze în această privință. Are oricând la îndemână cel puțin trei mari strategii. Înainte de toate, confuzia maximă a unor date elementare, așa cum am văzut mai sus. Apoi, risipa arbitrară a gândurilor și a stărilor de spirit. Cu această mișcare perfect centrifugă, gândirea poate să ajungă în totală rătăcire. Dispersia ei devine pur negativă, ca și cum s-ar afla doar sub instinctul morții. Direcțiile în care se aruncă sunt de-a dreptul hazardate, fără sens și fără nici un reper provizoriu. Diseminarea ei se consumă acum ca mișcare superficială și aleatorie, în felul apelor care se împrăștie pe o pantă oarecare. Gândirea ajunge astfel în inegalitate simplă cu sine, opusul perfect al egalității vide cu sine, când împietrește în una și aceeași stare. Poți crede că într-o astfel de situație gândirea se exercită ca simplă senzație sau vedenie. Cum spune Evagrie Ponticul, când gândirea se

58. *Cf.* Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iași, 1994, îndeosebi pp. 155-171, unde am discutat despre modul în care geniul malign, ca putere ce separă, caută să suspende categoriile cunoscute ale gândirii, însă după o regulă complet imprevizibilă. Diferența sa esențială o constituie, în acest caz, tocmai anularea oricărei diferențe (p. 158).

dispersează sub forma unor vedenii întâmplătoare, ea nu are cum să urce (*Tratatul practic*, § 61), nu se mai regăsește ca atare și nu-și află în sine nici un adăpost. Ea nu poate sta deloc înăuntru, nu mai are de fapt un înăuntru al ei (§ 28). Disoluția gândirii se dovedește a fi acum deplină și fatală. Există însă și o altă strategie eficientă a geniului rău. Anume, fixarea gândirii într-o dispoziție pur adversativă. Gândirea ajunge activă atât doar cât este în stare să declare război celuilalt sau ei înseși. Dialectica ei înseamnă forță războinică, transformarea în adversar de moarte a ceea ce diferă oricât de puțin de propria sa voință primară.

Cu mai multă forță încă geniul rău va căuta să disloce acele categorii ce duc acolo unde se poate vorbi despre vină și libertate, păcat și regăsire de sine.

11. Percepție de sine și comprehensiune

Am motive să cred că atunci când este la lucru în sensul ei propriu, gândirea se privește nemijlocit pe sine, se întoarce constant asupra ei înseși. În absența acestei percepții de sine, cred că este greu sau imposibil a vorbi despre gândire. Nu voi avea aici în vedere, așadar, ceea ce a fost descris altădată în felul unei gândiri nemijlocite sau intuitive. Nici acel gen de simplitate a ei care s-ar traduce ca act perfect liber față de cele temporale sau trupești. Ci mă voi opri la acea situație în care gândirea se dovedește a fi reflexivă în chip cât se poate de sensibil.

Dacă în actul de gândire ar fi absente percepția de sine și intuiția acestei percepții, absentă va fi și percepția ca atare a ceva străin. Când starea sa proprie ajunge indiferentă, la fel va fi și ceea ce diferă în chip radical de sine. Nu decurge de aici că am putea ignora în vreun fel ceea ce s-a numit gândire confuză (Leibniz) și, la limită, gândire inconștientă (Collingwood). În aceste două situații, de fapt, se acordă atenție nu actului ca atare de a gândi, ci unuia sau altuia din modurile

sale. De exemplu, în cazul gândirii confuze sunt acuzate tocmai acele noțiuni indistincte ce ajung să stăpânească întregul ei joc. Iar în cazul gândirii inconștiente, cum îi spune Collingwood, este vorba despre unele presupoziții de a căror prezență cu greu ne putem da seama. Totuși, în măsura în care se răsfrânge asupra sa și se privește astfel pe sine cu luare aminte, gândirea probează o formă de luciditate. Se spune în mod obișnuit că atunci gândirea omului este trează, vigilă, deși acești termeni nu exprimă prea bine starea în care se află. A fi lucid înseamnă acum a sesiza cu o anume claritate exercițiul ca atare al gândirii, ca și cum acesta ar fi privit din afară și cu seninătate. Gândirea își percepe astfel mai bine spațiul său de joc, cel din care nu poate ieși oricum. Își devine transparentă sieși, atât cât e posibil acest lucru, doar atunci când își pune la încercare justețea și limpezimea sa. Ea va gândi cu claritate ceva anume numai dacă în același timp îi sunt clare propriile sale puteri.

Am putea crede că, de fapt, în astfel de situații nu este vorba despre un act reflexiv, ci de cu totul altceva. Obiecțiunea este justă în măsura în care prin act reflexiv se înțelege ceva simplu, în felul oglindirii impasibile de sine. Când însă gândirea se răsfrânge asupra ei însăși, ea se afectează pe sine, își modifică profund intenționalitatea ei. Mai mult încă, ea percepe acest fapt ca esențial pentru ceea ce se întâmplă cu ea în continuare. Cu alte cuvinte, răspunsul ei este dublu, ca efect în ea însăși al propriului act și ca percepție intimă a afectării de sine. În această mișcare, ea își poate recunoaște rădăcinile sale, dacă într-adevăr există, și se poate elibera pentru ceea ce duce dincolo de sine. Își recunoaște modul ei de a fi așa cum este acesta, precar sau viguros, fantomatic sau cu adevărat viu. Când se spune totuși că nu orice act de gândire este reflexiv, așa cum afirmă unii interpreți de orientare behavioristă, este de fapt avut în vedere ceea ce numim de obicei inteligență. Sau, mai exact, capacitatea de a identifica unele relații recurente între

stările de lucruri, cum sunt cele de natură cauzală. Or, inteligența se poate manifesta și ca un act nereflexiv, lipsit chiar de o intenție deliberativă în conștiința de sine. În raport cu un scop particular ce solicită o soluție pur tehnică, inteligența poate să ne apară ca rațională sau nerațională (Max Weber), distincție care este secundă în cazul gândirii propriu-zise. Poate fi perfect schematică, urmând fără abatere unele reguli, figuri sau schițe uzuale. Cu alte cuvinte, omul inteligent poate urma rețeta unui simplu funcționar, dar numai atât, cum spune Nietzsche într-un loc din *Genealogia moralei*. Adevăratul său model – și rival secret – în această lume este dat de o mașinărie perfectă, performantă și egală cu sine.

Să nu credem însă că în orice situație gândirea este vigilă sau conștientă de sine în mod subiectiv. Doar că ea înseamnă altceva decât o simplă adaptare la lumea reală sau la unele reguli și convenții utile. Nu se supune oricum acelor condiții pe care le socotim adecvate unei bune adaptări: convenții, socializare comună, logică bivalentă etc. Dacă s-ar întâmpla astfel, atunci nu am mai putea vorbi, de exemplu, despre o gândire cu adevărat comprehensivă. Și nici despre o gândire simbolică, invocată în dese rânduri de unii interpreți ca Jung sau Eliade. Reprezentările și imaginile simbolice, unele mituri ce traversează epoci întregi, dar și acele conținuturi elementare ce ajung refulate de conștiința vigilă, toate acestea pot fi văzute ca expresii ale unei gândiri non-subiective. Collingwood a îndrăznit destul de mult în această privință, vorbind despre un gen de gândire inconștientă, cu referire la acele idei sau credințe care sunt deja presupuse de cunoștințele unei epoci. Sintagma folosită de gânditorul englez este sigur discutabilă, însă ne face atenți la ceea ce, deși nu are caracter subiectiv și conștient, ține totuși de gândirea omenească. Topica vieții interioare, în care conștiința presupune ceea ce diferă de ea, induce multă libertate în exercițiul gândirii. Am putea vorbi, firește, de mai multe niveluri de conștientizare a gândirii, de la cel subiectiv și

individual până la cel care ar fi propriu vieții spirituale a unei întregi comunități. Însă și în acest caz modul său reflexiv – ca percepție de sine și a ceea ce-i este străin – revine cu fiecare ipostază în parte.

Știm că Eliade află destule argumente ca să vorbească, în legătură cu orice comunitate omenească, despre o conștiință existențială de sine. Este ceea ce survine în viața oricărei comunități, indiferent că o vedem ca arhaică sau modernă. Câtă vreme îi este proprie o viziune distinctă cu privire la ceea ce consideră a fi real, așa cum ea însăși deosebește între aparență și realitate, manifestă sigur o conștiință de sine. Face sesizabilă în același timp și o vie dispoziție speculativă, cu acele distincții elementare de care nu se poate lipsi: existență și non-existență, eu și lume, trecere și durată. Exact aici trebuie căutat modul de a gândi propriu unei comunități, metafizica sa tacită pe care o duce cu sine. Dacă este vorba de o comunitate arhaică, această metafizică „se exprimă mai curând prin mijlocirea simbolurilor decât prin utilizarea conceptelor“[59]. Deschiderea către lume de care este în stare poate să ne apară astăzi cu totul neașteptată. Firește, ea poate să însemne atât evadare nesigură din fața timpului, cât și acces la o realitate densă și sigură. Este greu în acest caz să consimți ca atare la afirmația celebră a unui modern, Etienne Bonnot de Condillac: „fie că ne vom înălța până la ceruri, pentru a vorbi metaforic, fie că vom coborî în abisuri, nu ieșim deloc din noi înșine; și ceea ce percepem nu e niciodată decât propria noastră gândire“ (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, § 1). Ieșirea din noi înșine devine totuși posibilă, așa cum am văzut, ca deschidere a conștiinței față de sine și față de ceea ce-i este străin, cel puțin în forma simbolică a unor imagini și reprezentări.

---

59. *Cf.* Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, ed. cit., pp. 218-220. „Gândirea simbolică «sparge» realitatea imediată, fără să o împuținеze ori să o deprecieze [...]; toate se leagă între ele printr-un sistem strâns de corespondențe și asimilații“ (p. 220).

În acel exercițiu care îi este cu adevărat propriu, gândirea își cere întotdeauna mai mult decât simpla formulare a unor concepte și idei. Ea caută, dincolo de acestea și de obiectul lor logic, un posibil înțeles al experienței pe care o face astfel. Se afirmă așadar ca act de comprehensiune, percepție distinctă și sensibilă a înțelesului unor idei. S-ar putea spune că, sub această formă, gândirea se percepe în chip sensibil pe sine așa cum trupul viu se simte pe sine în timp ce simte.

Însă, lucru lesne de sesizat, actul de comprehensiune este întotdeauna profund afectat temporal. Aceasta înseamnă nu doar că apare supus temporalității, ci că înainte de toate este el însuși modulație temporală. Este ceea ce se resimte ușor, de exemplu, în actul de atenție, mai ales în atenția față de sine a gândirii. Știm de altfel că atenția răspunde înainte de toate timpului de față, celui pe care-l numim prezent. Mai bine spus, prezentul trăit se anunță ca atare în actul de atenție. Să nu uităm însă, este vorba de atenția ce devine atentă la ea însăși, chiar dacă această dedublare nu este ușor sesizabilă. Există de altfel situații în care ne dăm seama că orientarea atenției noastre nu este deloc cea potrivită. Mai mult încă se resimte această mișcare temporală în cazul amintirii, când redevine prezent ceea ce s-a petrecut deja altădată. Căci și trecutul survine ca atare în percepția celor prezente. Și tot aici își face loc așteptarea a ceea ce urmează să vină sau a ceea ce poate fi, oricât de imperceptibil s-ar petrece acest lucru. Cu această modulație temporală, gândirea devine aptă de comprehensiune, o înțelegere cu adevărat sensibilă a lucrurilor. Ea se manifestă acum ca și cum s-ar percepe pe sine ca istorie a vieții sale sau ca narațiune.

A înțelege ce anume se întâmplă cu tine însuți și cu lumea din care faci parte înseamnă să poți relata măcar o singură secvență din viața proprie, secvență în care trecutul, prezentul și viitorul să fie împreună și totuși distincte, la locul lor. Altfel, nu cred că s-ar putea vorbi de comprehensiune, ca mod sensibil al înțelegerii de sine. Abaterea de la această modulație firească

a percepției poate lua forme grave, cu o dejucare hazardată a gândirii, așa cum se întâmplă în sminteală sau în nebunie. Acest din urmă fapt poate să însemne, în ordine existențială, o suspendare neașteptată a principiului vieții. Ca să urmez o analogie mai veche, exact în acest punct ne-ar aduce geniul malign, cel invocat probatoriu de către Descartes, dacă ar reuși să disloce complet categoriile înțelegerii de care noi ne folosim. Tocmai el caută să substituie vieții, continuu și până la capăt, ținutul vast al morții.

12. Gândirea ca mărturie de sine

Să revin însă la ceea ce spuneam într-un alt loc, anume că doar în măsura în care gândirea se percepe pe sine ea are acces la ceea ce-i este străin. De fapt, mai ales sesizarea limitelor sale o aduce mereu în proximitatea a ceva străin. Am putea spune astfel că în actul de gândire există mereu o mărturie cu privire la sine și la ceea ce-i este străin. Ea devine un adevărat martor cu privire la această dublă proximitate față de sine. Să amintesc aici un lucru ce poate să apară puțin ciudat, anume că, vorbind despre omul speculativ sau despre *mens speculativa*, cei vechi aveau în vedere, printre altele, capacitatea sa de a mărturisi, de-a aduce mărturii demne de crezare într-un proces deschis. Efortul depus în vederea unei mărturii era socotit ca absolut firesc pentru o minte speculativă. Doar că, așa cum a spus Pascal mai târziu, a-ți folosi cu adevărat această lumină singulară „este un lucru îndrăzneț și greu“ (*Cugetări*, VII, 16). Când totuși se petrece, gândirea își întoarce din nou atenția asupra ei înseși, asupra acelor credințe sau aprehensiuni de care își dă seama că nu se poate despărți oricum.

Cu alte cuvinte, a gândi înseamnă a privi cu grijă ceea ce se întâmplă cu sine și cu stările de lucruri existente. Ajunge prezentă aici, în actul de comprehensiune, puterea ei de a

discerne ceea ce importă cu adevărat în viața omului. Tocmai în acest sens elementar ea înseamnă judecată. O astfel de dispoziție, numită altădată *krisis*, scoate gândirea din indiferență sau din simpla nepăsare. Drumul ei va fi de la bun început orientat, va dispune de o metodă, în sensul etimologic al cuvântului. Cu alte cuvinte, judecata indiferentă, cât se poate vorbi despre așa ceva, nu reprezintă un act de gândire. O putem numi calcul, reflex, simplă operație logică, dar nicidecum gândire.

Chestiunea din urmă are consecințe mult mai grave sau mai importante decât am putea sesiza la prima vedere. Cei care au fost atenți la sensul critic al gândirii au adus în față o problemă deloc gratuită: în definitiv, excesele și slăbiciunile noastre nu cumva pervertesc întruna actul de gândire? Mai grav încă, nu își află adevărata lor proveniență în gândirea însăși? Evagrie Ponticul, de exemplu, nu avea cum să ocolească această problemă. „Este de cercetat dacă patimile se nasc din reflecție (*ennoia*), sau reflecția din patimi. Unii înclină către prima [părere], alții, către a doua.“[60] Cei care înclină către prima părere, așa cum au procedat stoicii, acordă gândirii un înțeles ce nu poate fi epuizat în cel logic al judecății. A gândi implică inevitabil discernerea cu atenție între cele absolut elementare: aparență și realitate, existență și non-existență etc. Doar în felul acesta ideile ajung să capete forță și să fie susținute de credință, să dispună de o orientare inițială. Epictet, mai înainte, avea dreptate să insiste mult pe această forță originară a lor. „Pe oameni îi tulbură nu lucrurile ca atare, ci opiniile (*dogmata*) pe care și le fac cu privire la lucruri“ (*Manualul*, I, § 10)[61].

---

60. *Cf.* Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, ed. cit., p. 77.

61. Reiau aici ceea ce adaugă Epictet în continuare. „A învinovăți pe un altul din cauza celor pe care el însuși le face greșit este un lucru specific omului necultivat, a se învinui pe sine este o caracteristică a celui care începe să se cultive și a nu acuza nici pe altul, nici pe sine, este o însușire a celui înțelept“ (traducere de D. Burtea, Editura Minerva, București, 1977, p. 9).

Scriitorul creștin invocat mai sus duce mult mai departe reflecția asupra acestei situații. Când patimile se nasc din gândire, ele o reflectă pe aceasta și, la rândul lor, sunt reflectate în gesturi, mișcări ale trupului sau în rostire (*Tratatul practic*, § 47). Nu e vorba de o dependență simplă sau prescrisă cumva prin natură. Iar cunoașterea lor – ca și a gândirii din care se nasc – va fi una mijlocită, simbolică. Doar bunul Dumnezeu le-ar putea cunoaște în chip nemijlocit, întrucât „nu are nevoie de simboluri ca să știe ce se ascunde în inima omului". Când este cu adevărat liberă de indistincții și rătăciri, gândirea se va regăsi în acea stare de pace care ajunge echivalentă cu o deplină transparență de sine. Nu mai este atunci supusă atâtor afecțiuni și confuzii. „Semn de nepătimire (*apatheia*): mintea începe să-și vadă propria lumină; rămâne liniștită în fața fantasmagoriilor din vis; privește lucrurile neschimbată" (§ 64). O astfel de condiție nu este ușor de atins și nici nu reprezintă o stare definitivă, ce s-ar vedea pe sine asigurată în toate privințele. În fond, ea reprezintă o stare de excepție capabilă să ofere un înțeles vieții noastre obișnuite. Văzând-o în felul unui liman care se tot îndepărtează, ne dăm seama mai bine de limitele între care gândirea nu-și pierde cu totul ceea ce-i este propriu.

Este într-adevăr inevitabil acel efort de pregătire al gândirii ce poate să o aducă în condiția de martor. În absența unui asemenea efort, ea nu are cum să depună mărturia care se cuvine a fi depusă. Și nu poate relua pe cont propriu sau să traducă în fapt de existență ceea ce este gândit a fi just. Or, tocmai în aceasta constă calitatea ei de martor demn de luat în seamă. De pildă, dacă va socoti că este justă o anume judecată, atunci firesc este să poată urma sensul acelei judecăți și consecințele sale. La fel, dacă va accepta ca justă o credință, firesc ar fi să o traducă după puterile ei în fapt de existență. În definitiv, gândirea nu ar trebui deloc să evite unele întrebări mai dificile, care sigur o probează în ceea ce are ea propriu. De exemplu, în ce măsură înțelesul pe care îl acceptă ca just

este urmat de ea cu destulă fidelitate? Și în ce măsură ține cont de ceea ce afirma cu tarie într-un fel sau altul?

Mi-a plăcut să constat că în unele medii filozofice a existat un interes mai aparte pentru ceea ce discut acum. Pascal, din câte îmi dau seama, a mers destul de departe în această privință. El observă cum de multe ori noi doar pretindem că înțelegem ceva anume. De exemplu, pretindem ușor că înțelegem răul pe care-l aduce dorința noastră de glorie – și ne exprimăm atunci disprețul față de această dorință. Dar în același timp și în ascuns noi dorim exact ceea ce spunem că trebuie disprețuit. „Cei care scriu împotriva gloriei vor să aibă gloria de a fi scris bine; iar cei care citesc cele scrise vor să aibă gloria de a le fi citit. Chiar și eu care scriu aceste lucruri am, poate, aceeași dorință, și e posibil ca și cei care le vor citi să aibă una asemănătoare." Vanitatea noastră ne ține, fără să știm, în această profundă duplicitate. Ea merge până acolo că aruncă adevărate prăpăstii între ceea ce gândim și ceea ce spunem, sau între ceea ce spunem și ceea ce facem. „Puțini oameni vorbesc smerit de smerenie; puțini vorbesc cast de castitate; puțini de îndoială, când se îndoiesc [...]. Ne ascundem și ne deghizăm față de noi înșine."[62] Mai târziu, Kierkegaard ne face iarăși atenți asupra acestui ciudat fel de viață pe care noi o ducem. Căci nu prea trăim în acele categorii pe care le exprimăm sau le propunem celorlalți spre a fi urmate de ei. Nu traducem în existență ceea ce pretindem a gândi în chip just. Aici se ascunde locul cel mai dificil al oricarei gândiri, proba ei cea mai grea. Multe fragmente din *Jurnalul* scriitorului danez se referă exact la acest lucru, limpezimea lor lăsându-ți impresia că totul e sesizat pentru întâia oară. „Dificultatea oricărei speculații filozofice crește pe măsură ce obiectul asupra

---

62. *Cf. Scrieri alese* (*Cugetări. Provinciale. Opere științifice*), traducere de Iancu Ghidu, studiu introductiv de Ernest Stere, Editura Științifică, București, 1967, pp. 24, 58-59.

căruia a purtat speculația trebuie aplicat în existență... Și, de obicei, se întâmplă cu filozofii (Hegel ca și toți ceilalți) așa cum se întâmplă cu cea mai mare parte a oamenilor: în traiul zilnic, existența lor se așază în fond în cu totul alte categorii decât cele ale reflexiei lor, mângâierea lor stă în cu totul altceva decât în acele lucruri pe care le rostesc cu afectare. De aici toată această minciună și confuzie care domnește în gândirea filozofică." Totul se întâmplă cu cel în cauză ca și cum „ar construi un castel imens, dar [...] nu ar locui decât alături, într-o șură"[63]. De fapt, noi susținem ușor și cu destule argumente o anume idee, cum ar fi cea privitoare la voința liberă a omului, dar acceptăm în continuare starea comună de servitute. Se petrece aici, fără ca noi să ne dăm seama, un gen de moarte spirituală a omului, o trădare supremă de sine. Or, dincoace de toate acestea, firesc ar fi să spunem ceea ce gândim și să facem ceea ce se dovedește într-adevăr că este just. Este ceea ce Kierkegaard numește reduplicare în existență a unor idei, un efort dificil dar esențial de a fi pe măsura celor socotite cu adevarat juste.[64] Nu e vorba nicidecum de a da expresie subiectivă sau spectaculoasă unei existențe individuale, care

63. Traducerea acestor fragmente din *Jurnal* este realizată de Vlad Russo, în *Secolul XX*, nr. 222-224, 1979, p. 75.

64. „Căci una înseamnă să fii pătrunzător în cărți, și alta să dublezi dialectic în existență tot ce ai gândit. Prima formă de dialectică amintește de jocurile în care se joacă fără miză, doar pentru plăcerea de a juca; reduplicarea e ca jocul în care plăcerea de a juca e ridicată la puterea «n» prin faptul că se joacă pe mize mari. Dialectica din cărți nu e decât dialectică a gândirii, reduplicarea acestei gândiri înseamnă a înfăptui în viață. Orice gânditor care nu-și reduplică însă dialectica gândirii nu face decât să dea mereu naștere unor năluci. Gândirea lui nu atinge niciodată expresia hotărâtoare a faptei. Degeaba va căuta să îndrepte neînțelegerea într-o nouă lucrare etc., asta nu folosește la nimic, căci ea ramâne prinsă în înșelăciunea comunicării de sine. Doar gânditorul etic poate să se păzească prin faptă de iluzia oricărui mesaj" (*ibidem*, pp. 78-79).

doar astfel ar putea să apară ca autentică. Justificarea deplină a ceea ce faci nu provine doar din tine însuți. Dimpotrivă, „adevărata autoritate este aceea pe care o ai atunci când cauza ta e însuși adevărul", cum scrie gânditorul danez în același loc.

De ce anume am făcut această paranteză în proximitatea celor doi autori din marginea istoriei necanonice a filozofiei? Este vorba, până la urmă, de calitatea gândirii de a fi realmente martor, ceea ce o distinge într-adevăr sub aspect speculativ. Ea caută astfel să se exprime în cuvântul demn de crezare și de a fi urmat în faptă, mai ales cu privire la ceea ce-i este străin.

13. Despre spațiul de libertate al gândirii

Actul de gândire nu se epuizează în efortul său de obiectivare sau de instituire a unor obiecte. A transforma ceva în obiect, a opera cu obiecte de tot felul și a urma criteriile obiectivității, toate acestea țin indiscutabil de facultatea gândirii. Nu decurge însă de aici că o astfel de modalitate ar fi oricând justificată și cu privire la orice.

Gândirea ce obiectivează nu reprezintă neapărat un mod generic al gândirii. Ea înseamnă mai curând o specie sub condiții bine determinate, cu justificările și scăderile ei posibile. Se deosebește mult, de exemplu, de gândirea prevalent simbolică, deși, într-o privință, nu-i lipsește nici ei un element simbolic. Stă sub alte presupoziții și sub alte criterii decât aceasta. Indică, așa cum spune Heidegger, o altă experiență a minții omenești decât cea meditativă sau decât cea proprie creației în genere.[65] Este departe de a se putea substitui efortului de reduplicare

---

65. *Cf.* Scrisoarea din martie 1964, redactată pentru dezbaterea de la Drew-University, Madison, 9-11 aprilie 1964, reluată în volumul *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, pp. 424 *sq.*

în existență a unor idei (Søren Kierkegaard) sau celui de comprehensiune (Hans-Georg Gadamer). Calea pe care o urmează mintea omenească spre ceea ce duce dincolo de sine, așa cum a fost ea descrisă în literatura patristică și mai târziu, lasă pentru actul discursiv un loc bine determinat.[66] În fond, gândirea devine prezentă cu orice experiență omenească distinctă. Și nu doar ca o gândire difuză sau vagă, așa cum am fi tentați să credem, ci ca una critică, în sensul propriu al cuvântului. „Căci a gândi critic înseamnă a deosebi (*krinein*) în permanență între acele lucruri care, pentru a fi justificate, reclamă o demonstrație, și cele care, pentru a fi adeverite, cer pur și simplu să fie surprinse și acceptate."[67] Nu se mai poate spune în acest caz că singura gândire critică este cea teoretică și obiectivatoare. Însă omul preferă uneori să creadă astfel. „O părere larg răspândită și preluată fără a mai fi verificată este aceea că orice gândire e, ca reprezentare, «obiectivatoare», așa cum tot «obiectivatoare» este și orice vorbire ca exprimare."[68] Această opinie nu este deloc întâmplătoare. Dimpotrivă, este susținută de o diferență („care se face de multă vreme fără a fi fost vreodată lămurită, cea dintre rațional și irațional") și de o echivalență oricând discutabilă (între atitudinea rațională

---

66. Reluând spusele unor autori ca Augustin și Dionisie Areopagitul, Bonaventura, de exemplu, numește mai multe trepte în raportarea omului la sine, la lumea sa și la Dumnezeu: *perceptio*, *cogitatio*, *meditatio*, *speculatio*, *contemplatio* și *intuitiva visio*. Primele trepte revendică mai mult facultatea numită *ratio*, gândirea discursivă. Celelalte solicită îndeosebi facultatea numită *intelligentia*, înțeleasă atunci ca viziune nemijlocită a celor de natură spirituală. Actul de speculație se situează la mijlocul acestui drum complicat, activând ambele facultăți numite mai sus (*De septem itin. aeternit.*, d. 3). Nu-mi dau seama însă cât anume mai este dispus omul de astăzi, așa neîncrezător cum îl știm, să refacă în termeni adecvați minții sale, măcar în unele situații, această frumoasă libertate a gândirii pe care o descriu învățații unei alte epoci.

67. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 428.

68. *Ibidem*, p. 427.

și cea de obiectivare). La ce concluzie ciudată se ajunge astfel? Dacă actul de gândire este socotit prin esență rațional, atunci ceea ce nu este rațional, în sensul că nu obiectivează, nu este de fapt gândire. Totul este susținut în ultimă instanță de o presupoziție ce a dovedit multă forță în epoca modernă: înțelegerea ființei ca prezență și a prezenței ca obiectualitate. Este ceea ce, într-o privință, au sesizat deja Nietzsche (de exemplu, în *Voința de putere*, § 715) și Dilthey atunci când au avut în vedere fenomenul vieții ca atare. Presupoziția de mai sus nu este însă lipsită de orice justificare: „o asemenea fixare de elemente stabile, chiar dacă falsifică, este indispensabilă pentru menținerea și consolidarea vieții umane."[69] Gândirea ce obiectualizează se dovedește într-un fel necesară, în chiar spațiul cotidian și tehnic de viață. Doar că, atunci când ajunge hipertrofiată, face irecognoscibil acel fapt de viață pe care-l aproximează și de care ea însăși ține. Acest lucru s-a impus în cel puțin câteva rânduri de la vechii greci încoace. Devine evident odată cu schimbările de ordin mental pe care le-au adus lumea romană și cea modernă, de pildă, modificarea radicală a sensului unor termeni, cum sunt *subiectum* și *obiectum*, sau înțelegerea limbii ca un simplu produs omenesc și ca un instrument.

Firește, omului european nu i-a fost complet străină o altă interpretare a prezenței (decât ca obiectualitate) și, în prealabil, o altă interpretare a ființei (decât ca prezență ce durează ca atare). Este ceea ce a făcut să poată fi recunoscută o experiență diferită a gândirii, mai liberă și mai comprehensivă[70]. Tocmai

---

69. *Ibidem*, p. 428.

70. Aristotel, de pildă, spune că o cunoaștere autentică se realizează doar atunci când sunt regăsite cauzele proprii ale unui lucru și când înțelegem de ce este imposibil ca acel lucru să fie altfel decât este (*cf. Anal. post.* I, 2, 71 b). Cum comentează Franz Brentano, cunoașterea nu înseamnă acum doar determinare a unui obiect, ci înainte de toate recunoaștere a unor principii cu privire la existența și sensul acestuia (*Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, traducere de Ion Tănăsescu, Editura Humanitas, București, 2003, p. 49).

în acest fel aș înțelege spusa Străinului din *Sofistul*, 263 e, anume că gândirea înseamnă un dialog în tăcere al sufletului cu sine. În mintea omului, gândirea, vorbirea și reprezentarea sensibilă se pot intersecta ușor, încât se afectează reciproc și pierd din puritatea lor.[71] Relația dintre gândire și vorbire este de felul celei speculare, așa cum se întâmplă în producerea de imagini sau de icoane. Numai că, spune Străinul, există două specii ale producerii de imagini, „una după asemănare și o alta plăsmuitoare de ficțiuni" (264 c). Alături de acestea două, există și ceva ce poate să inducă o stare de perplexitate în mintea noastră, anume gândirea perfect echivocă, în felul celei a sofistului. „În nedumerirea noastră, ceea ce creează încă mai multă tulburare este apariția argumentului de natură să combată pe oricine, cum că nici icoana, nici imaginea, nici plăsmuirea nu există defel, fiindcă niciodată și nicăieri nu ar exista falsitate" (264 c-d). Cum s-ar putea apăra gândirea în fața acestor primejdii? Doar revenind cu adevărat la ceea ce are ea propriu, în acel dialog lăuntric cu sine. Un comentator clasic al acestor pasaje, Francis M. Cornford, observă că dialogul cu sine al sufletului numește de fapt calea ce conduce la recunoașterea unor date prealabile sau originare (253 d *sq.*). Tocmai acestea urmează a fi sesizate în ultimă instanță, act posibil pentru gândirea care exersează convorbirea cu sine.[72] Or, exact aici se deschide orizontul cel mai eterat și totuși cel mai stabil al gândirii. Faptul ca atare se petrece atunci când ea se apleacă

---

71. „Atunci, de vreme ce vorbirea putea fi adevărată ori falsă, iar gândirea se manifesta ea însăși ca fiind dialog al sufletului cu sine, în timp ce opinia apare ca rezultat al gândirii, iar când spunem «se pare» are loc un amestec de senzație și opinie, rezultă în chip necesar că și acestea, înrudite fiind cu vorbirea, sunt în unele cazuri și câteodată false" (264 a-b, traducere de Constantin Noica în Platon, *Opere complete*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1998).

72. *Cf. Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1935. Ideea va fi reluată în *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thougth*, carte publicată postum, în 1952.

într-adevăr „asupra ideii de ființă a lucrurilor“ (254 a). Exercițiul din urmă nu este deloc simplu sau ușor. Noi putem vorbi cu simplitate despre dialogul cu sine al gândirii și despre accesul ei la cele originare, însă această cale este mult mai anevoioasă decât ne imaginăm. Cum spune Străinul în același loc, „la cei mai mulți oameni, ochii sufletului nu pot îndura să contemple condiția divină a lucrurilor“. Nu decurge însă de aici că o astfel de condiție ar fi pur și simplu fantomatică, așa cum nici despre dialogul cu sine al gândirii nu se poate crede că ar fi inaccesibil.

Gândirea dialogică, despre care vorbește Străinul, se face prezentă mai cu seamă atunci când este resimțită o reală inadecvare a omului la lumea sa. Această inadecvare poate să ia varii forme. De pildă, poate să apară ca insatisfacție profundă a celui în cauză, ca atunci când constată că adevărul și falsitatea nu mai sunt distinse cum se cuvine (264 c-d). De unde, o profundă inadaptare a sa la cele existente, indiferent că este vorba de situații mai vechi sau mai noi. Deopotrivă, poate să apară ca dezacord real între ceea ce omul așteaptă și stările de lucruri care-l întâmpină, chiar dacă acestea par să fie în genere convenabile. Dacă un astfel de dezacord durează în timp, va afecta serios credința sa cu privire la cele cu adevărat reale. Această credință se tulbură profund și ajunge nesigură de ea însăși. Este o situație în care gândirea se vede nevoită să se smulgă din acel vast dispozitiv compus din acte recurente, obișnuințe și automatisme ce domină timpul dat. Ține în fond de natura ei să examineze din nou totul cu grijă, să distingă și să consimtă cu luare-aminte, ca în felul acesta să poată sesiza într-o nouă lumină ceea ce îi stă în față.

Încă o mențiune în legătură cu cele spuse mai sus. Când gândirea urmează o altă cale decât cea proprie atitudinii obiectivante, regula non-contradicției va fi ușor excedată. Acest lucru se întâmplă cu atât mai mult atunci când omul are în vedere ceea ce comportă o natură profund antinomică. Nu este vorba de o antinomie de ordin logic, formal, ca atunci când

Epimenide cretanul afirmă că toți cretanii sunt mincinoși, afirmația sa privindu-l nemijlocit și pe el însuși. Firește, forța acestei antinomii de a scandaliza mintea omenească nu este de neglijat. Se spune, de altfel, că filozoful grec Philetas din Kos și-ar fi atras moartea din cauza eforturilor depuse pentru a dezlega logic această antinomie. Iar de atunci încoace astfel de eforturi nu au încetat, chiar dacă nu și-a mai riscat nimeni viața pentru așa ceva. Însă nu la fel stau lucrurile atunci când este vorba de însăși natura unui fenomen. Situația din urmă este bine cunoscută unor fenomenologi, de exemplu lui Rudolf Otto. Ceea ce apare gândirii cu totul altfel (*ganz Andere*), mai ales în experiența estetică și în cea religioasă, anunță o natură indecidabilă din punct de vedere logic. „Forma sa cea mai acută [a lui *mirum*, ceva ce apare cu adevărat mirabil] este aceea pe care o numim antinomie. Ea este mai mult decât un simplu paradox. Prin ea își fac apariția enunțuri care sunt nu doar contrare rațiunii, normelor și legilor ei, ci și divergente între ele, afirmând *opposita* despre același obiect și alcătuind antiteze ce par a fi ireconciliabile și ireductibile.“[73] Cum de se ajunge în această situație cu totul neobișnuită? Mai întâi, ceea ce apare cu adevărat mirabil este incomprehensibil în sine, căci „nu poate fi sesizat de categoriile noastre“. Apoi, un astfel de fenomen pune în mare dificultate rațiunea însăși („nu numai că este mai presus de orice rațiune, dar pare să fie și «împotriva rațiunii»“). Descoperă ceva cu totul neasemenea față de modul comun de a fi.[74] Interpretul consideră că această *dissimilitas* privește

---

73. Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 38-39. Cum vedem, autorul distinge aici între paradox (un enunț ce contrariază credința sau judecata comună) și antinomie (când enunțurile sunt „divergente între ele, afirmând *opposita* despre același obiect“).

74. Autorul are în vedere, printre altele, ceea ce spune Sf. Augustin în *Confesiuni*, XI, 11: „*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum*

însăși natura fenomenului numinos („este alcătuit el însuși din contraste, din opoziții și contradicții"). Ceea ce înseamnă că nu este în joc un simplu efect de percepție. Față de logica uzuală, va fi activată o alta mult diferită. Acesteia îi sunt proprii situația numită *coincidentia oppositorum* (ușor de întâlnit în *Mahayana* sau, mai târziu, în paginile unor autori ca Meister Eckhart) și raționamentul iovic, cum îi spune Rudolf Otto. Este vorba de acel raționament care ia forma unei antinomii ireductibile, frecvent în scrierile testamentare și în cele patristice, sau chiar în gândirea unor interpreți moderni, așa cum a fost Pascal. El se traduce în atitudini ce contrariază enorm, fiind în contrast vizibil cu datele vieții aparente sau comune.

Fenomenologul invocat observă și un alt lucru, anume că elementul incomprehensibil propriu experienței religioase nu se descoperă în stare pură și singulară. Dacă s-ar întâmpla astfel, comunicarea dintre om și puterea divină invocată s-ar bloca în chip definitiv. În cazul lui Iov, de exemplu, „un asemenea *mysterium* ar fi putut cel mult să-i închidă gura, dar nu și să-l convingă lăuntric"[75]. Cum însă îi readuce pacea în suflet, înseamnă că deține „o valoare pozitivă inefabilă". Ceea ce se arată ca mirabil devine simultan ceva ce poate fi invocat și slujit. O asemenea valoare se situează însă pe un alt plan decât cel al gândirii obișnuite, când căutările noastre sunt „legate de un scop sau de un sens inteligibil". Logica non-contradicției nu este pur și simplu aruncată departe, ci condusă dincolo de ea, într-un alt spațiu de comunicare și de înțelegere.

Cum vedem, există experiențe omenești care ne spun că lucrurile în discuție nu suportă o determinare simplă a lor.

---

dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum" („Ce-i oare acest lucru care mă străfulgeră și îmi străpunge inima fără să o rănească? Pe de o parte, încremenesc, pe de alta, mă aprind în fața lui. Încremenesc în măsura în care nu îi seamăn, mă aprind în măsura în care îi seamăn", *ibidem*, p. 36).

75. Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 96.

Unele studii de istorie a vieții spirituale refac ușor evidența acestui fapt. Având în vedere teologia bizantină și, în consecință, un mod de a gândi ce s-a extins mult în decursul unei epoci, John Meyendorff insistă asupra situației pe care o numim antinomie. De altfel, concluziile cărții sale se intitulează abrupt și clar: „Antinomiile“[76]. Observă cum controversele de lungă durată pot conduce nu doar la noi înțelesuri, ci deopotrivă la „o anume «înghețare» a conceptelor și a formulelor [în discuție]“. Cu toate acestea, există un alt plan al deschiderii lor, o formă mai subtilă de libertate pe care o exersează. Această secundă libertate este cea pe care o oferă formula antinomică. Așa cum spune, „chiar în definițiile lor oficiale, teologii bizantini au reușit în general să păstreze un simțământ de nepotrivire între formule și conținutul de credință: cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi iraționale“. Un exemplu în acest sens îl reprezintă distincția reală între persoană divină și ființă divină, spre a se putea înțelege cum anume Cuvântul întrupat este de o ființă cu Tatăl. La fel distincția dintre ființă și energie, cu antinomia pe care o descoperă: „același Dumnezeu este atât transcendent («în ființă»), cât și imanent («în energii»)“. Ce înțeles mai aparte au astfel de antinomii? Ele oferă o altă înțelegere a realității divine, numită acum personalistă și dinamică. Mai mult încă, descriu o experiere cu adevărat pozitivă a acesteia, fapt ce nu ar putea fi exprimat în termenii logicii clasice. Ceva analog se petrece și atunci când în atenție se află modul omenesc de a fi. A vorbi despre om ca ființă temporală și totuși în comuniune cu Dumnezeu înseamnă a face loc unei antinomii în chiar ceea ce se numește natură umană. Ideea de comuniune

---

76. *Cf.* John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 299 *sq.*

cu Dumnezeu prelungește mult această antinomie; pe de o parte, ea numește un mod de a fi, o stare a creaturii, ceea ce poate fi surprins cu ajutorul expresiei „natură umană"; pe de altă parte, ea indică un proces anagogic fără de sfârșit.[77] Deși nu atinge forța și subtilitatea celei care privește întruparea Logos-ului, absolută în ea însăși, poate să apară ca o imagine a ei.

Așadar, prezența antinomiei devine realmente flagrantă atunci când este cercetată o realitate personală și absolută, cu adevărat revelată. Scriitorii creștini au sesizat bine acest lucru, anume că adevărul testamentar nu poate fi exprimat în logica aristotelică a non-contradicției. Într-o astfel de experiență, apofatică, antinomia este reală și inefabilă. De fapt, aceeași stare de lucruri poate să apară atât ca antinomică, față de logica non-contradicției, cât și paradoxală, față de doxa comună deja acceptată. Nu este vorba, așadar, de o simplă sinonimie. Paradoxul este real, de exemplu, atunci când afli spunându-se că trebuie să iubești pe cel care te urăște, să faci bine celui care îți vrea răul și să te rogi pentru cel care te prigonește (*Matei* 5, 44). Nu poate fi tradus în termenii unei contradicții formale, situație în care ar ajunge să piardă ceea ce are propriu. Dacă am vorbi totuși despre contradicție, atunci ar trebui să vedem că ea nu face decât să ascundă un adevărat paradox.[78] Acesta însă nu poate fi accesibil ca atare gândirii analitice, oricât de departe ar duce o asemenea dorință. Erezia lui Arie, un mare erudit de altfel, a exprimat la acea vreme, printre altele, tocmai această dorință a gândirii de a traduce în logica non-contradicției ceea ce o excede în chip nelimitat.

---

77. „Aici, iarăși, concepte statice ca «natură umană», adică ceea ce este propriu omenesc, și «har dumnezeiesc», adică ceea ce vine de la Dumnezeu, pot fi folosite doar antinomic; harul este văzut ca parte din natura însăși" (*ibidem*, p. 301).

78. *Cf.* Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 194.

Secțiunea a II-a

DESPRE *SPECULATOR* ȘI IMAGINEA SA TÂRZIE

14. O idee mai veche: nu orice stă în puterile omului

S-ar putea ușor observa cum bună parte din istoria gândirii europene e marcată de o severă cenzură a datelor de natură sensibilă sau corporală, trupească. Este vorba de cenzura pe care o exercită de regulă ceea ce s-a numit, într-o anume tradiție de gândire, eul pur sau transcendental. Faptul se explică în parte prin aceea că omul s-a putut socoti pe sine, mai ales după Reformă, singura sursă inteligibilă a unui posibil sens. Mai exact, s-a văzut pe sine nu doar ca ființă eminamente rațională, ci ca singurul reper de valabilitate în această istorie omenească. Sentimentul poziției sale privilegiate în lume s-a transformat brusc în cel al instanței singulare, de o autarhie ce a devenit uneori înfricoșătoare.

Este tot ce poate să apară mai străin de felul în care altădată, de pildă, a fost înțeles exercițiul ca atare al meditației. Am în vedere mărturiile unor stoici târzii, care au trăit în acel vast Imperiu Roman și au cunoscut în chip nemijlocit fie sclavia, fie latura profund arbitrară a puterii și a exilului. Spusele lor se apropie în parte de cele ale unor neoplatonicieni și ale unor scriitori creștini. Or, pentru ei, exercițiul meditației ținea atunci, în măsura în care credeau cu adevărat în ideile lor, de un mod concret de viață. Ceea ce acum numim reprezentare asupra vieții făcea parte în chip nemijlocit din acest mod de viață. În fond, clarificarea unui sens ori a unui fenomen nu are cum să plece dintr-un fel de punct zero al gândirii. Omul caută cu adevărat ceva doar atunci când acel lucru a fost îndelung

presimțit și când contează realmente pentru felul în care el își duce viața. Ceea ce el caută, dacă reprezintă ceva decisiv pentru sine, îi aparține deja, este constitutiv gândirii sau căutării sale. Tocmai în acest sens stoicii vorbeau despre un adevăr interior, transcendent și totuși interior omului, cu putință de a fi experimentat și recunoscut ca atare. A experimenta acest adevăr presupune, în viziunea lor, un anume mod de viață, meditație, dialog personal și atitudine destinsă în fața timpului. Sunt avute în vedere unele exerciții spirituale cu privire la ceea ce înseamnă, de exemplu, a te recunoaște ca parte a unui întreg și a trăi în conformitate cu acesta (Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 20, 5), a distinge cu atenție ceea ce transcende voința omenească (Epictet, *Manualul*, 1 și 8), a vedea lucrurile în metamorfoza lor continuă (Marcus Aurelius, *Către sine însuși*, X, 11), a medita asupra timpului și asupra morții („Fiecare faptă a vieții trebuie săvârșită ca și cum ar fi ultima", spune același, II, 5), a înțelege că nu există ceva rău în afara sferei voinței omenești (Aulus Gellius, *Nopți atice*, XIX, 1, 15-20), a fi atent față de sine și față de propriile intenții, a anticipa cu mintea unele încercări grele sau eșecuri[1]. Astfel de exerciții nu erau

1. *Cf.* Pierre Hadot, *Ce este filozofia antică?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, partea a doua (*Filozofia ca mod de viață*), mai ales pp. 162-165, 198-253; Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1977, pp. 125-131; Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 340 *sq.* Ultimul interpret amintit observă că meditația, în viziune stoică, înseamnă cu totul altceva decât ceea ce înțelegem noi acum prin acest cuvânt. Ea numește un exercițiu „de a ne însuși [un gând/, de a ne convinge pe noi înșine în profunzime că, pe de o parte, îl considerăm adevărat și că, pe de altă parte, ni-l vom putea spune nouă înșine la nesfârșit, mai exact ori de câte ori se dovedește necesar ori avem ocazia". În felul acesta, se ajunge la o „experiență de identificare", un efort al subiectului asupra lui însuși, cu scopul de a-și modifica atitudinea față de sine și față de lume (pp. 340-341).

posibile în absența unui adevărat maestru și a unei minime inițieri. Deopotrivă, ele presupun un moment potrivit al discuției sau al meditației, prezența unui interlocutor viu, practica zilnică a unor reguli de viață, trăirea concretă în conformitate cu o credință și, pe cât posibil, schimbarea modului obișnuit de a gândi și de a percepe lumea. Toate acestea puteau să ia, la limită, forma unei adevărate convertiri, ireversibilă în consecințele ei.

Acela însă care face din reflecția sa un mod de viață, care experimentează ceea ce-i apare esențial cu privire la sine și la alții, își dă seama că nu orice stă în puterile sale. Acest adevăr simplu și elementar, anume că nu orice stă în puterile omului, a ajuns însă prea ușor uitat. Sau a fost lăsat pentru multă vreme deoparte, ca și cum nu ne-ar privi decât arareori. Este posibil să se fi întâmplat acest lucru și din cauza simplității sale maxime, sentința ca atare având aspectul a ceva oarecum nereflectat sau de primă instanță. Aproape șocant însă, el poate fi regăsit cu aceeași vigoare și în punctul cel mai înaintat al reflecției noastre, acolo unde adevărurile elementare și cele îndelung cultivate par să coincidă cu totul.

Este ceea ce au constatat altădată gânditorii stoici, căci tocmai ei au vorbit ca puțini alții despre ceea ce nu stă în puterile omului. De exemplu Epictet, cel care a fost adus la Roma ca sclav, fiind apoi inițiat în filozofie de Musonius Rufus. Discipolilor săi, precum Arrianus, avea să le transmită unele sentințe sau maxime, spre a fi urmate în viața de zi cu zi. Însă va face de la bun început o distincție esențială pentru cel care ar fi dorit într-adevăr să le urmeze. „Există printre realitățile care ne stau în față unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria noastră activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța [înnăscută] de conducător, într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă. Cele ce depind

de noi sunt libere prin natura lor și nu pot fi oprite sau frânate de vreun obstacol străin. Cele asupra cărora nu avem nici o putere ajung [în ceea ce ne privește] lipsite de vlagă, supuse robiei, șovăielnice în fața piedicilor și la cheremul unor voințe străine“ (*Manual*, I, 1-2)[2]. Distincția de mai sus este făcută cu un sens anume, ca mintea să nu confunde cele proprii cu cele străine, pe de o parte, și cele libere cu cele care duc la supunere, pe de altă parte (*cf.* I, 3). Când s-ar întâmpla o astfel de confuzie, ajungând atunci să vrei „ca cele din afara puterii tale să stea în tăria ta și cele străine de tine să fie ale tale“, te poți socoti cu adevărat nebun (I, 20). De fapt, cele care stau în puterea omului se constituie ca atare în sfera intenționalității sale; în consecință, pot fi supuse voinței sale. Prezența lor într-un anume mod confirmă posibilitatea omului de a fi liber. Însă constituirea lor ca proprii – sau, din contra, ca străine nouă – nu ține totuși doar de voința noastră.[3] Altfel spus, unele distincții esențiale, de felul celor de mai sus, nu sunt simple convenții sau reprezentări omenești.

Nu este în joc ceva greu de sesizat, dimpotrivă, această distincție este la îndemâna noastră și ne urmărește în viață pas cu pas. „Dacă socotești drept ale tale numai cele ce-ți aparțin, și străine de tine – cum de fapt și sunt – pe cele din afara ta, nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cârti împotriva nimănui, nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva

---

2. Traducere de D. Burtea, Editura Minerva, București, 1977, p. 5, cu unele mici modificări. A se vedea și *Diatribe*, I, 22, 10. Apropierea spuselor lui Epictet de ceea ce anunță în epocă viziunea creștină, dincolo de diferențele existente, a fost un motiv pentru care scrierile ce i-au fost atribuite au putut fi incluse în *Patrologia graeca*, ediția Migne, volumul 79, pp. 1285-1312.

3. „Din tot ce există, zeii au pus o parte în puterea noastră, iar alta nu. În tăria noastră au dat tot ce este mai frumos și mai vrednic de râvnit, ca unii ce ei înșiși sunt fericiți, și anume puterea folosirii ideilor“ (fragmentul 169, în *op. cit.*, p. 59).

voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare, nicicând nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător“ (I, 3). Chestiunea avută în vedere pare puțin mai complicată, deoarece relația noastră cu cele esențiale este mijlocită și speculară, ca în oglindă. Cum spune Epictet, „pe oameni îi tulbură nu lucrurile ca atare, ci opiniile pe care și le fac cu privire la lucruri. De exemplu, moartea în sine nu este o primejdie, fiindcă nici lui Socrate nu i s-a părut astfel; dar fiindcă opiniile asupra morții o consideră un pericol, în acestea stă de fapt pericolul“ (*Manualul*, I, 10). În consecință, privirea trebuie să se întoarcă mereu către ea însăși, către modul ca atare de a privi. Acest lucru este necesar mai cu seamă atunci când calea pe care o urmăm devine extrem de anevoioasă („ori de câte ori ne vom poticni, ne vom tulbura sau ne vom mâhni“). Nu lucrul ca atare, pe care am dori să-l cuprindem în sine cu privirea, este cauza unor posibile eșecuri sau dificultăți. Nici altceva din afara noastră, ce ar putea fi văzut atunci ca fiindu-ne cu totul potrivnic nouă. Cele care ne stau împotrivă țin chiar de voința noastră și de unele dorințe, așa cum este dorința de a trăi oricât, de a stăpâni orice sau de a nu întâlni vreun lucru neconvenabil în această lume.

Chiar dacă noi astăzi am căuta să distribuim altfel întâmplările și datele vieții în cele două categorii, un lucru este sigur în continuare, anume că nu orice stă în puterea omului.

Probabil că acest drum al filozofiei apare astăzi multora dintre noi fie ca irealizabil, fie cumva straniu prin credința ce-l animă. A vorbi în limbajul filozofiei de astăzi despre așteptarea unui timp potrivit al meditației, sau despre exercițiu spiritual și convertire, destin și adevăr mai presus de cel omenesc, toate acestea pot trezi serioase îndoieli. Pot să ne apară asemeni unor pretenții obscure, împinse în marginea ezoterismului prost simulat. Și totuși, nu ar trebui să ne grăbim cu astfel de judecăți, ci mai curând să vedem ce anume au voit să ne spună stoicii din chiar locul în care ei și-au dus viața și au căutat să o înțeleagă. Seneca, de pildă, a cunoscut latura

întunecată a timpului său, mai mult chiar, a fost el însuși atras în spațiul nebunesc al puterii, ca preceptor, consilier și consul al lui Nero pentru aproape 12 ani. Seneca ajunge să înțeleagă faptul că filozofia, când devine cu adevărat un mod de viață, lasă să se vadă ceea ce merită să fie văzut. Ea ne descoperă de fapt acel adevăr ce deține el însuși puterea să se arate. Omul învață în acest fel să asculte și să iasă în întâmpinare, dincolo de zona unor contingențe sau idiosincrazii. Caută să recunoască un lucru în ceea ce are liber sau propriu, ca să-și elibereze astfel mintea și simțămintele sale. Exact în acest sens filozofia urmată de cineva anume poate să însemne o formă de inițiere, un mod de a se deschide către lumea însăși și către „marele templu al tuturor zeilor". Ea devine atunci sesizabilă în chiar lucrarea ei de zi cu zi. Nu este deloc puțin acest lucru, mai ales pentru cel care i se livrează în chip firesc. „Ea îți arată ce este rău și ce pare rău, alungă din suflete deșertăciunea, dă adevărata mărire, coboară pe cea exagerată și arătoasă fără temei, nu ne lasă în neștiință asupra deosebirii dintre măreție și vanitate. Ea ne dă cunoștința întregii naturi și a ei însăși, ne arată ce și cum sunt zeii, ce este infernul, ce sunt larii și geniile, ce sunt sufletele ajunse în al doilea rang după zei, unde sălășluiesc, ce fac, ce pot, ce vor."[4] Este motivul pentru care filozofia a putut fi socotită atunci „maestra artei de a trăi", deprinderea ei neputându-se face decât sub forma „unui exercițiu neîntrerupt". Căci ea nu instituie niciodată din nimic un adevăr sau un posibil sens al celor existente.

Ceea ce scrie Seneca în această privință poate fi pus în legătură cu anumite locuri din vechii autori greci. Astfel și procedează interpretul amintit mai sus când observă, de pildă, că „unul din exercițiile spirituale recomandate de Platon consta într-un fel de dilatare a eului în totalitatea realului"[5]. Acest

---

4. Seneca, *Epistole*, XC, 28, traducere de Gheorghe Guțu, Editura Științifică, București, 1967, p. 317.

5. *Cf.* Pierre Hadot, *op. cit.*, pp. 227 *sq.*

exercițiu, de expansiune maximă a eului, nu era destinat însă transformării eului într-o instanță singulară. Nici în sursă exclusivă de constituire a semnificației celor existente. Dimpotrivă, proiecția sa dincolo de sine avea sens doar în măsura în care eul putea să recunoască ceea ce-l transcende infinit, adevărul celor ce sunt și modul de a fi al celor divine (*Republica*, 485 b-486 a). Exercițiul ca atare este unul speculativ, în sensul vechi al cuvântului, căci nu poate fi vorba de o cuprindere logică sau tehnică a frontierelor lumii noastre. Nu întâmplător în același loc afli vorbindu-se despre privirea cu adevărat îndrăgostită, care se îndreaptă către cele îndepărtate de sine și manifestă voluptatea trecerii dincolo, ca și cum cel care privește s-ar elibera de timpul său și de locul din care el privește. Sentimentul nou pe care-l trăiește este unul de libertate – și nicidecum de stăpânire a ceea ce-i este străin. De altfel, atunci când vechii greci vorbeau despre un anume privilegiu al omului în lumea vieții, aveau totuși mari îndoieli în această privință.[6] În consecință, un efect al acestui mod de expansiune a eului îl reprezintă tocmai conștientizarea lucidă a situării sale. Deși se poate extinde mult dincolo de sine și poate să regăsească un înțeles al celor existente, el își resimte nemijlocit finitudinea.[7] Va înțelege, înainte de toate, întâlnirea sa cu ceea ce îi este totuși inaccesibil

---

6. „Cât despre argumentul superiorității omului față de celelalte specii animale, nu are nici o importanță aici [unde se are în vedere înțelepciunea speculativă, *sophia*, și nu cea practică, *phronesis*]; căci există forme de existență de o natură mult mai divină decât cea a omului, cum sunt de pildă cele mai luminoase dintre corpurile ce compun universul" (Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1141 a-b, traducere de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988).

7. *Cf.* în această chestiune Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001, p. 270. El are în vedere ideea învățării prin suferință, *pathei mathos*, ce indică temporalitatea ca absolut esențială experienței omenești. Cu alte cuvinte, această experiență nu este doar finită în timp, ci este o experiență a finitudinii ca atare.

în sine. Astfel îi apare, de pildă, iminența ca atare a morții, ca și orice alt lucru ce-i aduce în față un gen de abis al său.

Acest sentiment exprimă, în definitiv, o situație insolubilă în care se vede atrasă cu totul mintea omenească. Abia simțul finitudinii proprii îi dă omului posibilitatea să recunoască ceea ce duce dincolo de sine. Și tot acolo se originează actul detașării sale, distanța necesară față de condițiile vieții sale contingente.

Este vorba, în fond, de o dublă condiție pe care eul o poate trăi. Dorinței sale de maximă expansiune îi corespunde, ca un ecou din cealaltă parte, sentimentul nimicniciei. Doar că nici voința dilatării nelimitate și nici sentimentul nimicniciei nu conduc la disoluția de sine. Deși ambele pot să apară ca devastatoare, nu vor anihila cu totul eul sensibil. Dimpotrivă, ele caută să descrie locul în care se întâlnesc cele două puncte de vedere, cele două priviri, anume privirea de aici și privirea de dincolo. Sau, cum au fost ele numite altădată, privirea de pe pământ și privirea din ceruri. Privirea de pe pământ îi lasă omului posibilitatea de a-și vedea forțele proprii în toată amploarea lor, cu toată expansiunea lor, ca și cum el ar fi singurul stăpân al acestei lumi. Privirea din ceruri, niciodată complet absentă, îi acordă omului șansa gravă de a se vedea pe sine în cuprinsul celor de necuprins, cu toată finitudinea sa, punct infim în fulgurația clipei. El se privește din acel loc aparte pe care limita însăși îl numește. Iar înțelesul limitei este acum cel de proveniență sau temei – și nu de simplă limitare, negație[8].

---

8. Uneori, diferența dintre cele două pare să se estompeze, cum se întâmplă, de pildă, în paginile interpretului amintit. „A privi din ceruri înseamnă a vedea lucrurile din perspectiva morții. Înseamnă, în ambele cazuri, a privi lucrurile cu detașare, de la distanță, din depărtare, cu obiectivitate, așa cum sunt ele însele, reintegrându-le în imensitatea universului, în totalitatea naturii, fără a le adăuga falsele prestigii atribuite de pasiunile noastre și de convențiile omenești. Privirea din ceruri ne schimbă judecățile de valoare asupra lucrurilor. Luxul, puterea, războiul, granițele, grijile vieții cotidiene devin ridicole. După cum se vede, conștientizarea de sine, fie că se întâmplă în mișcarea de concentrare în sine, fie

Așadar, a vedea lucrurile în lumina cerului (Fong Yu-Lan) nu înseamnă nicidecum a te substitui în vreun fel lui Dumnezeu. Înseamnă doar a vedea cele omenești acolo unde se află ele, cu situarea lor inevitabilă și cu sentimentul unui alt întreg, mai greu sau imposibil de semnificat. Din păcate, această din urmă privire este uneori ca și adormită, retrasă pur și simplu. Ca urmare, multe vor fi văzute doar într-o lumină temporală, cum se întâmplă în legătură cu viața noastră atunci când ne apare ca simplu contingentă în această istorie, cu izbucnirile ei imprevizibile și cu acel fapt aparent comun sau natural, moartea însăși.

Scriitorul creștin va da o nouă limpezime acestei idei. De pildă, Sf. Ioan Damaschin simte nevoia să vorbească explicit despre cele care stau și cele care nu stau în puterea noastră (*Dogmatica*, XV și XXVIII). Va face acest lucru ca un răspuns către cei care, la vremea respectivă, socoteau că nimic important nu depinde de voința omului. „Ei [cei care spun că nimic nu este în puterea noastră] susțin că pricina tuturor celor care se petrec este sau Dumnezeu, sau necesitatea, sau soarta, sau natura, sau norocul, sau întâmplarea. Opera lui Dumnezeu este ființa și pronia; opera necesității este mișcarea celor care sunt întotdeauna la fel; opera soartei este ceea ce se îndeplinește prin ea cu necesitate, căci și soarta este opera necesității; opera naturii este nașterea, creșterea, distrugerea, vegetalele și animalele; opera norocului, cele rare și neașteptate [...]. Opera întâmplării sunt cele care se petrec celor neînsuflețite și iraționale în chip nefiresc și atehnic.“[9] Ca să răspundă acestui mod de a gândi, are în vedere înainte de toate facultatea omului de a delibera, „partea cea mai frumoasă și cea mai de preț din

---

în tendința de expansiune către tot, solicită întotdeauna exercițiul morții, care este, de la Platon încoace, însăși esența filozofiei“ (Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 231).

9. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a treia, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 86.

om". Exact în orizontul acesteia omul poate regăsi ceea ce este în căderea sa, acele lucruri de care el trebuie să dea seama odată și odată. Însă la frontierele liberului arbitru le va recunoaște pe cele care nu sunt în puterea sa (cap. XXVIII). Este vorba mai întâi de „facerea tuturor lucrurilor", care ni se oferă în chip firesc și ca un dar. Există ceva care, deși nu este în puterea noastră, privește tocmai cele care au fost decise de noi, anume „răsplata faptelor noastre în veacul de acum și în cel ce va să fie"[10]. În ultimă instanță, „toate celelalte depind de sfatul dumnezeiesc": „menținerea noastră, [datorată] puterii lui de conservare; conducerea și mântuirea, [datorate] puterii lui proneitoare; desfătarea veșnică de cele bune, [datorată] bunătății lui față de aceia care păzesc starea naturală în care am fost creați." Cu această laconică și simplă numire a celor care nu stau în puterea noastră, interpretul se vede îndreptățit să vorbească apoi despre ceea ce înseamnă pronia divină (cap. XIX). Este invocată sub două înțelesuri ale ei, mai întâi ca „grijă pe care o are Dumnezeu de cele existente" și apoi ca voință a sa, „în virtutea căreia toate cele existente primesc rânduiala potrivită". Așadar, sunt readuse în relația lor originară, adică în lumina creației și a eschatologiei, facultatea omului de a delibera și pronia divină. Pe această axă verticală care le unește se vor face văzute, ca într-o oglindă, cele care sunt și cele care nu sunt în dependență de voința omului.

Întreaga discuție avea să plece, cum am văzut, de la o idee extrem de răspândită în acea vreme printre învățați, anume că nimic nu ar fi în puterea omului. Astăzi, cum ne dăm seama, discuția ar trebui să plece din alt loc, din cealaltă extremă a înțelegerii de sine, anume că nu toate sunt în puterea noastră. În definitiv, prea puțini sunt cei care încă mai cred acum că nu toate stau în puterea omului.

---

10. *Ibidem*, p. 89.

Ceea ce ne spun vechii stoici și scriitorii creștini poate să inducă acum ideea că situația eului suportă o dublă înțelegere. Pe de o parte, el se livrează ușor expansiunii sale maxime, se lasă dus de voința de a cuprinde tot ce este cu putință și în orice chip omenesc. Pe de altă parte, eul poate fi pus între paranteze sub toate formele sale, ajungând atunci să trăiască starea de totală contingență. Se obține astfel însuși fenomenul eului, modul său de a se arăta pe sine între cele două frontiere, de minimă și maximă însemnătate. Doar că eul se delimitează astfel, ca fenomen, pe o altă cale decât cea care va fi descrisă mai târziu în noul canon al filozofiei, de la Descartes la Husserl. Dacă vom vorbi acum de reducție în genere, atunci avem motive să spunem că este cu putință reducția oricărei instanțe omenești, inclusiv a eului transcendental. Ceea ce se petrece în lumea vieții, prin reevaluarea continuă și reconstituirea temporală a unor instanțe care se voiesc „pure" sau „originare" (Nietzsche), exprimă în fond un astfel de proces. Nu mai avem de-a face în acest caz cu nici un reziduu absolut. Eul va fi adus astfel la condiția sa contingentă: ca și lucrurile pe care le crede insignifiante sau le folosește arbitrar, eul, mai exact eul solitar, cel care nu vede nimic stabil în afară de sine, este posibil să nu însemne nimic. Este posibil, așadar, să nu aibă cum dona sens și să fie lăsat în urmă asemeni unui lucru oarecare. Atâta vreme cât se vrea pe sine o instanță solitară, singurul atom sau reziduu metafizic, singurul izvor de semnificație în această lume, el poate să nu însemne absolut nimic. Va înțelege astfel că nimicul – sau contingența cea mai slabă – îl privește deopotrivă și pe el însuși. Simplu spus, eul omenesc poate în egală măsură să fie și să nu fie. Dacă își va da seama totuși de acest lucru, atunci se vor adânci în el însuși frica de ceea ce-i este cu totul străin și, deopotrivă, spaima de ceea ce nu este. Sau, cum obișnuiau stoicii să spună, frica de zei și spaima de moarte.

15. *Mens speculativa & speculatio nocturna*

Știm că atunci când își pune întrebări puțin mai ciudate pentru simțul comun, cum ar fi întrebarea cu privire la ființa celor existente și la înțelesurile ei multiple, Aristotel solicită în prealabil o cu totul altă orientare a privirii. Sau un alt loc din care omul ar trebui să privească ceea ce se întâmplă în lumea sa. Acest nou punct de vedere ar urma să fie diferit nu doar de cel al simțului comun, ci și de cel al minții savante, care se preocupă cu cercetarea naturii sau cu matematicile. Așa cum singur spune, există printre oameni „cineva așezat într-un post de observație mai înalt decât naturalistul [*tou physikou tis anotero*], căci natura este doar unul din genurile ființei [*hen gar ti genos tou ontos he physis*]“ (*Metafizica*, I, 1005 a 35). Pentru o mai bună înțelegere a lucrurilor, traducătorul, Ștefan Bezdechi în cazul de față, îți lasă posibilitatea unei reprezentări intuitive a acestei situații în care se află „cercetătorul speculativ“. El ne propune așadar să ne imaginăm că într-adevăr cineva se află într-un loc de observație mai înalt decât cel unde e așezat naturalistul și că ar privi de acolo ceea ce dorește să înțeleagă în ultimă instanță.

Acest om, care caută să dispună de o altă perspectivă, ar putea să vadă ceea ce naturalistul nu-și propune sau nu are cum să vadă. Anume, ar putea să-și dea seama înainte de toate că noi acceptăm un mod de a gândi ce poate fi totuși pus în discuție, indiferent că suntem oameni de știință ori tăietori de lemne, învățători sau târgoveți. Și ar putea sesiza astfel câteva reguli simple pe care gândirea le urmează cel mai adesea, așa cum este regula non-contradicției. Deopotrivă, ar fi atent la intențiile diferite ale gândirii, știind bine că există întotdeauna mai multe perspective cu privire la unul și același lucru. Privirea savantă a naturalistului, de pildă, diferă mult de cea a conștiinței simple, aparent naive, la fel și de cea a omului care contemplă spectacolul lumii. S-ar putea întreba apoi dacă

totul se reduce, în ceea ce ne privește, doar la descrierea cât mai exactă a unor relații și fapte, așa cum sunt cele ale naturii. Oare nu există și altceva ce merită să fie înțeles? De exemplu, ce înseamnă totuși un lucru în el însuși, dincolo de schimbările pe care le suferă în timp? Există oare ceva de felul unei rațiuni a celor existente? Cu alte cuvinte, se poate vorbi despre o ființă a lor? Ce înțeles ar putea să aibă acest din urmă cuvânt, „ființă"? Și sub câte accepțiuni poate fi exprimată ființa însăși? Cu astfel de întrebări și-ar cheltui timpul său liber acest om. Căci punctul său de vedere, cum ne lasă Aristotel să înțelegem, nu mai este unul particular sau fizic, precum cel al naturalistului. Ci un altul mult diferit, în cauză fiind acum însuși modul de a fi al celor ce există. Gândirea sa își caută accesul la o viziune mai detașată și mai liberă asupra celor existente.

De fapt, perspectiva căreia i se livrează acest om poate să aibă, în unele situații mai rare, valoarea unei adevărate viziuni, *theoria*. Acest din urmă termen, cum știm, nu semnifică doar un mod de a gândi. Sursele sale grecești au în vedere, în ultimă instanță, idealul vieții contemplative, atunci când contemplația a fost socotită „activitatea cu adevărat cea mai elevată". Filozoful grec avea destule motive, la timpul său, pentru a susține ultima afirmație. Cum singur spune, „intelectul [*nous*, cel care exercită contemplația] este ceea ce avem mai elevat în noi, iar dintre cele cognoscibile tocmai cele ale intelectului sunt cele mai înalte"[11]. Viața contemplativă este prin ea însăși liberă și, firește, proprie timpului liber. Ea înseamnă conformitate cu virtutea cea mai înaltă, *sophia*, înțelepciunea speculativă[12].

---

11. *Cf. Eth. Nich.*, X, 1177 a, traducere de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

12. „Este deci evident că cea mai desăvârșită dintre formele de cunoaștere (*ton epistemon*) trebuie să fie înțelepciunea speculativă (*sophia*). În consecință, filozoful trebuie nu numai să cunoască concluziile ce decurg din principii, ci și să posede adevărul asupra principiilor ca atare. Se poate spune astfel că filozofia este intuiție a intelectului pur (*nous*)

Ca urmare, se are doar pe sine ca scop adevărat, fiind astfel ceva în sine. Este demnă de dorit în ea însăși și nu pentru altceva, „aducând o plăcere desăvârșită, care-i este proprie, și o astfel de plăcere sporește activitatea minții". Presupune un efort mai aparte al gândirii, răgaz pentru meditație, continuitate pe măsura celor omenești și o stare cu adevărat liberă (1177 b 15-25).

Unii exegeți vor pune aceste idei în relație cu ceea ce deja susținuse Platon în *Republica*, 540 a-c, unde *theoria* reprezintă cel mai înalt mod de activitate omenească. Este vorba de contemplarea binelui ca atare, văzut acolo ca sursă de lumină a celor vizibile. Sau, cum spune într-un alt loc, importă tocmai contemplarea frumuseții în ea însăși (*Symposion*, 210 b-212 a). Dificultățile în înțelegerea acestor spuse nu sunt puține, mai ales că autorii vechi se întreabă ei înșiși dacă nu cumva o asemenea viață, contemplativă, depășește ceea ce îi stă omului în putere. „Dar poate că o astfel de viață, scrie Aristotel, ar depăși condiția omenească; întrucât nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin"[13]. În cazul că unii dintre oameni o realizează totuși într-o măsură de excepție, precum Thales, Anaxagoras și alții, aceștia nu vor fi priviți întotdeauna cu încredere: despre ei se spune că dețin înțelepciunea speculativă, *sophia*, însă nu și cea practică, *phronesis*, „fiind astfel vizibil că își ignoră propriul interes". Mai mult încă, „dacă se spune despre ei că dețin cunoașterea unor lucruri ieșite din comun, admirabile, dificile și divine, dar fără utilitate, este pentru că nu bunurile omenești sunt cele pe care le cercetează" (1141 b, 5). Ca să-și clarifice această complicată chestiune, Pierre Aubenque distinge între ceea ce ține de ființa omului și ceea ce privește doar condiția

---

și totodată știință, o știință încoronată de înțelegerea realităților de ordinul cel mai înalt. Căci ar fi absurd să atribuim politicii sau înțelepciunii practice (*phronesis*) rangul de știință supremă, din moment ce omul nu deține locul suprem în univers" (*Eth. Nich.*, VI, 1140, 15-20).

13. *Eth. Nich.*, X, 1177 b.

sa fenomenală, ca prezență efectivă în lume. Viața contemplativă reprezintă în acest caz limita de sus spre care tinde făptura omenească.[14] Ea ține de ființa sa în sine, ceva desăvârșit, chiar dacă în realitatea sa fenomenală pare totuși de neatins.

Așadar, întrebările pe care și le pune cel situat într-un alt loc de observație decât naturalistul nu sunt deloc gratuite sau fără sens. Ci merită realmente a fi clarificate, așa a crezut Aristotel la vremea sa și o astfel de credință nu s-a pierdut deloc în timp.

Lucru știut, despre un astfel de om se va spune mai târziu, în paginile unor scriitori latini, că exersează tocmai privirea speculativă (*visio speculativa*). Sau că dispune de o gândire speculativă (*mens speculativa*). Ea diferă în multe privințe de gândirea practică sau de ceea ce s-a numit *mens publica*, o minte exersată în chestiuni pragmatice și politice. Cicero, de pildă, va readuce gândirea speculativă în relație nemijlocită cu idealul vieții contemplative (*Tusculanae Disputationes*, V, 3). Cunoașterea pe care o solicită în acest fel, *scientia speculativa*, nu este deloc asemeni celei obișnuite. Căci nu caută să descrie unele fenomene în aspectele lor particulare, fizice sau tehnice. Nu-și propune să considere un lucru într-o manieră analitică și neutră, așa cum adesea tind să facă, să spunem, fizicianul sau biologul. Ci caută să înțeleagă unele date mai greu sesizabile și care pot trezi multe îndoieli, de exemplu rațiunea de a fi a unui lucru, la fel natura sa și un posibil sens al prezenței sale, dacă se poate vorbi despre așa ceva. Deși greu inteligibile, astfel de chestiuni nu ne pot fi indiferente la nesfârșit. Ele privesc

---

14. *Cf. Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Editura Teora, București, 1998, pp. 59-61. Spre finele lumii antice, *theoria*, ca activitate spirituală eminentă, va fi concurată serios de *theourgia*, o practică prin care se căuta influențarea de către oameni a puterii divine. S-a crezut atunci că este posibilă însăși captarea ei, spre a fi folosită în profeții, în producerea de miracole și în divinație (*cf.* Iamblichos, *De myst.* II, 11).

în cele din urmă însăşi situaţia omului în această lume, atât cât îi stă în putinţă să o înţeleagă singur. Importă puţin faptul că problemele avute în vedere vor fi tratate ulterior, cum ştim, cu ajutorul unor termeni ce par destul de abstracţi, *ens* şi *essentia*, *principium* şi *causa*, *unum*, *verum* etc. Ceea ce numesc aceşti termeni nu este deloc străin credinţelor şi aşteptărilor omului, lumii în care îşi duce viaţa zi de zi. Însă cel care le va lua în discuţie este nevoit, în prealabil, să-şi clarifice modul său de a gândi, premisele de la care pleacă reflecţia sa şi calea pe care o urmează.

Dar, lucru adesea uitat, s-a vorbit la acea vreme şi despre un înţeles cât se poate de lumesc al privirii speculative. Acesta poate fi într-o privinţă la fel de semnificativ ca şi cel de provenienţă greacă, invocat mai sus. În fond, termenul *speculator* a numit înainte de toate omul simplu, cu lumea şi grijile sale, aflat la un moment dat într-o situaţie pe cât de obişnuită sau concretă, pe atât de gravă. Despre ce anume este vorba?

Era bine cunoscută situaţia celui care, lăsat singur într-un post de observaţie, de regulă noaptea, pe o înălţime oarecare, avea obligaţia să vadă cu atenţie ce anume se întâmplă în jur sau în depărtare. Acestui om îi revenea o misiune nu tocmai simplă, aceea de a sta de veghe peste noapte într-un loc retras. Faptul ca atare era oarecum inevitabil în vreme de război şi de nesiguranţă a vieţii. Macrobius, de pildă, în *Saturnalia*, V, 15, făcând o comparaţie între vechea lume greacă şi cea romană, vorbeşte despre o necesară *speculatio nocturna*, supravegherea pe timp de noapte a unui ţinut sau a unei tabere militare. O va situa printre faptele de seamă ce apropie cele două lumi istorice: „... *fabricatio armorum et ludicri certaminis varietas ictumque inter reges et ruptum foedus et speculatio nocturna et legatio reportans a Diomede repulsam Achillis exemplo*..." („...confecţionarea armelor şi diversitatea luptelor din palestra şi mai ales lupta între regi şi tratatul rupt şi supravegherea nocturnă şi solia adusă înapoi de către Diomede, după exemplul

lui Ahile..."')[15]. Așadar, *speculatio nocturna*, supravegherea pe timp de noapte, mai ales în vremuri de mari dispute, devenise un termen de comparație istorică. Nu oricine însă putea să fie lăsat de veghe, ca *speculator*. Căci în timp ce restul oastei era retrasă într-o mică depresiune pentru odihnă, el urma să rămână singur și să vegheze pe una din înălțimile apropiate. Sau urma să inspecteze locurile din jur, asemeni unui bun cercetaș.[16] Trebuia atunci să privească în toate părțile cu multă grijă, ca să observe la timp ceea ce ar fi putut să pună în primejdie viața sa și pe a celor din apropiere. Acum, ceea ce venea de departe, ca și ceea ce se putea ascunde la adăpostul întunericului, avea, pentru el, incomparabil mai multă însemnătate. Doar astfel își putea da seama dacă se afla sau nu în primejdie, împreună cu toți cei din preajma sa. Or, în plină noapte, el nu avea cum să distingă decât foarte greu lucrurile din preajmă, arbori, oameni, stânci sau vietăți. Dar, fapt aparent ciudat, reușea să vadă destul de bine în depărtare. Și aceasta deoarece, în lumina difuză a orizontului, el putea să vadă totuși ce anume se petrece la distanță, dacă era sau nu în siguranță acolo unde se afla. Ca să vegheze peste acel ținut, de-a lungul întregii nopți, se folosea doar de lumina slabă a stelelor sau a cerului. Cum ne dăm seama, această lumină, mai slabă și mai difuză, ține de un regim secund al prezenței. Ceea ce se poate distinge cu ajutorul ei suportă pe mai departe condițiile acestui regim secund. În consecință, nu se oferă în chip nemijlocit și nici

---

15. Traducere revăzută de Eugen Munteanu, căruia îi datorez și lectura atentă a paginilor din această secțiune.

16. În *Diatribele* sale, Epictet compară filozoful autentic din acea vreme cu un cercetaș aflat singur în misiune. „Și el [filozoful] trebuie să exploreze mai întâi cu precizie [împrejurimile], apoi să se întoarcă să anunțe adevărul, fără însă a se lăsa paralizat de spaimă încât să-i semnaleze ca dușmani pe cei care nu sunt astfel" (III, 22, 24-25). Un filozof de felul lui Socrate sau al lui Diogene din Apollonia, cinicul grec, ar corespunde acestui nou portret. *Cf.* Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. cit., pp. 420 *sq.*

cu o deplină claritate pentru simțurile omului. Lumina sa apare în felul celei reflectate, exact ca într-o oglindă a îndepărtării. A privi către cele aflate la distanță, în lumina simplă a orizontului, seamănă totuși cu a privi într-o oglindă de aer. Oricât de clară ți-ar fi o asemenea imagine, ea conservă o distanță irevocabilă: nu ai cum să o atingi ca atare și nu dispune de stabilitatea celei tangibile. Este mult mai nesigură, uneori aproape imponderabilă, deși comportă ceva esențial pentru situația în care omul însuși se află.

De altfel, când Cicero spune că termenul *speculatio* provine din *specularis* („ca în oglindă“, „de oglindă“), observă că speculația comportă ceva contrariant[17]. Ea are ca obiect ceva real, însă într-o formă aproape ideală, lipsită de o materie nemijlocită a sa. Imaginea pe care o oferă este deopotrivă reală și ideală. Este ideală în sensul că, spre deosebire de cea tangibilă, apare destul de liberă în raport cu unele date materiale sau contingente.

Să revin însă la situația celui numit altădată *speculator*. Atenția sa față de ceea ce se petrece în depărtare seamănă adesea cu o pândă continuă, o supraveghere plină de grijă a împrejurimilor. Este adevărat că existau în acest sens posturi de observație, *speculae*, sau, pentru cei aflați pe mare, *naves speculatoriae*, corăbii ce patrulau până departe. Doar că riscul se păstra în continuare, cu apariția oricărui lucru lipsit de claritate și cu orice schimbare ce putea să survină. Simțurile

17. Ca și *speculum* („oglindă“, dar și „reflectare“ sau „imagine“), termenul *speculatio* provine, cum știm, din verbul *specio*: „a vedea cu atenție“, „a inspecta“ sau „a supraveghea“. Aceeași rădăcină o are și verbul *speculor/speculari*, „a privi cu grijă în împrejurimi“, „a se uita în toate părțile“. Pot fi elocvente și alte înțelesuri sub care a fost folosit acest verb: „a considera“ sau „a observa ceea se află la distanță“, „a spiona împrejurimile“, „a aștepta să vezi ce se întâmplă“. O posibilă relație primar-etimologică trimite către grecescul *skeptomai*, „a avea în vedere“, „a reflecta“, de unde substantivul *skopia*, „loc de observație“ sau, cu sens figurat, „perspectivă“, „punct de vedere“.

nu-i oferă totuși prea multe semne în legătură cu ceea ce se petrece în jur. Va putea să recunoască însă, din acel loc în care se plasează, ceea ce scapă atenției celorlalți, cum ar fi apariția neașteptată a cuiva străin. Ceea ce el vede poate fi în egală măsură rodul credinței sale, mai ales când aceasta este însoțită de teamă. Își va spune totuși că oricând este ceva de luat în seamă, fără a ști prea bine ce anume se petrece. Teama sa poate să transforme această întâmplare în ceva decisiv, cel puțin pentru privirea sa solitară. Totul devine posibil pe fondul unei griji ce pare să nu aibă o explicație anume. În același timp, cel lăsat de veghe trebuia să fie mereu atent la sine. Căci privirea singură nu-i era suficientă, deși într-o astfel de situație părea să fie aproape singurul său punct de sprijin. Tocmai de aici provenea bună parte din grija față de sine și de ceilalți. În fond, el privea din interiorul unei situații în care el însuși era prins, de unde limita irevocabilă a privirii sale.

Această ipostază a omului lăsat singur de veghe, ca *speculator*, poate fi recunoscută și în alte situații. Timpul de atunci sau de mai târziu oferă destule situații asemănătoare, ce acoperă, cu diseminarea lor imprevizibilă, o parte însemnată a vieții cotidiene. Sunt ușor de întâlnit acele moduri în care s-a făcut prezent un astfel de rol, de exemplu în ceea ce s-a numit de atunci încoace pază la frontieră și strajă, avangardă, santinelă și, firește, multe altele. Ce să mai spun de figura celui căruia, detașat de toate aceste lucruri, îi place să privească fără nici un motiv la ceea ce se petrece în timp, aproape ca la un spectacol care nu cunoaște sfârșit? Sau despre cel care, după ce se retrage din vacarmul zilei, reface în mintea sa o imagine ce poate să-i apară mult mai reală și mai vie decât oricare alta? Înainte de toate, el va reface una câte una întâmplările de peste zi, căci, așa cum spune Seneca, nimic nu este „mai frumos decât această obișnuință de a-ți cerceta ziua întreagă“[18]. Faptul

---

18. *Cf.* Seneca, *Despre mânie*, III, 36, 2, în volumul *Dialoguri*, traducere de Ștefania Ferchedău, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 172.

decurge în felul unei examinări de sine, seara târziu, cel care judecă și ceea ce este judecat fiind unul și același, anume sufletul însuși. Acesta, asemeni unui observator de sine (*speculator*, spune aici Seneca), va găsi motive fie să-și aducă unele laude, fie să se avertizeze singur. Își este atunci deopotrivă observator senin și cenzor de taină, întrucât revede cu atenție multe din faptele și obiceiurile sale.[19] Este într-adevăr admirabil acest examen vesperal de sine, pe cât de simplu, pe atât de sincer în anamneza sa.

În unele cazuri, nu rare, *speculator* se numea tocmai martorul decisiv într-un proces, omul care, întrucât a văzut cu ochii săi un lucru mai aparte, putea să depună o mărturie elocventă. Însă etimologia particulară a unui cuvânt nu te ajută destul ca să înțelegi istoria lui semantică, uneori cu mutații absolut neașteptate.

Lăsând acum în urmă această imagine concretă, tind să cred că privirea speculativă anunță în primă instanță un gen de dorință ce nu poate fi satisfăcută, atât în legătură cu sine, cât și în legătură cu ceea ce-i este străin omului. Ea ne spune pur și simplu că ceea ce poate fi cunoscut sub forma unor descrieri și calcule nu este totuși de ajuns. Ceea ce se poate obține empiric și logic, uzând de proceduri comune, nu este niciodată suficient. Insatisfacția gândirii se dublează de o evidentă

---

19. „Mă folosesc de această posibilitate și îmi susțin cauza în fața mea zilnic. După ce mi-a fost luată dinainte lampa, iar soția mea, care de mult îmi știe obiceiul, a tăcut, îmi cercetez întreaga zi și îmi măsor din nou faptele și vorbele: nu îmi ascund nimic de mine, nu trec peste nimic. De ce să mă tem de greșelile mele, când aș putea spune: «Ai grijă să nu mai faci asta, acum te iert. În acea discuție ai vorbit prea înverșunat: pe viitor nu te mai întâlni cu oameni nepricepuți. Nu vor să învețe cei care nu au învățat niciodată. L-ai mustrat pe acel om cu mai multă libertate decât trebuia și, astfel, nu l-ai corectat, ci l-ai jignit; pe viitor ia seama nu doar să fie adevărat ce spui, ci și dacă cel căruia îi vorbești poate suporta adevărul»" (*ibidem*, 36, 3). Un comentariu atent al acestui pasaj se află în Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, ed. cit., pp. 460-462.

nesiguranță a ei. Nu doar dintr-o atitudine mai sceptică provine veghea ei, insomnia care o tot frecventează, ci deopotrivă din grija față de ceea ce omul socotește cu adevărat important pentru sine și pentru cei din apropierea sa. Când în joc este însăși existența sa, atunci sentimentul nesiguranței crește enorm: tocmai acest lucru se petrece cu cel lăsat singur ca să vegheze peste noapte. Simțurile sale se ascut ca niciodată, așa cum numai în fața unor posibile primejdii se poate întâmpla. De unde, atenția neobișnuită cu privire la sine și cu privire la ceea ce se află în depărtare. Ceea ce înseamnă că privirea speculativă își face oricând recunoscută îndreptățirea ei. Ea apare îndreptățită, de exemplu, atunci când lucrul ce urmează a fi văzut nu se profilează decât într-o lumină clarobscură, așa cum este cea a orizontului. Sau când el tinde către un gen de limită a celor vizibile. Vergilius vorbește la un moment dat, în acest sens, despre *speculor fortunam*, efortul de a pândi sau de-a aștepta schimbarea sorții ca atare.

16. *De speculatione Dei*

Între timp, înțelesul termenului a evoluat spectaculos, lăsând oarecum în umbră figura celui care veghează de unul singur pe o înălțime oarecare. Însă nu voi avea în vedere aici istoria livrescă sau semantică a acestui termen, *speculatio*, așa cum o abreviază unele lexicoane. Ci mă voi lăsa călăuzit de faptul că unii scriitori creștini, sensibili la această idee, au manifestat o grijă aparte față de lucruri și cuvinte. Au distins cu grijă, de exemplu, între privirea mijlocită a celor originare și privirea lor nemijlocită, între oglinda noastră fizică și cea spirituală, deopotrivă între speculație și contemplație, sau între închipuire și imaginea reală. În consecință, mă voi opri doar la câteva accepțiuni distincte ale gândirii speculative, posibile puncte de sprijin pentru ceea ce doresc să susțin în continuare.

Spuneam mai sus că acela care exersează oricât de puțin reflecția cu privire la sine nu are cum să ignore, în același timp, ceea ce-i este străin. Acest lucru se întâmplă mai ales atunci când își îndreaptă atenția către un posibil înțeles al prezenței sale în lume. Nu poate să nu vadă, de pildă, că mereu își face loc un gen de inadecvare a sa față de sine și față de lumea în care trăiește. Indiferent cum va înțelege această inadecvare, ca finitudine proprie sau ca eclipsă a unor repere, eventual în felul unei rătăciri a voinței sale, nu are cum să ignore această stare de lucruri. Simte în mod insistent absența unei căi, o serioasă dezorientare în lumea vieții. Probabil că acest din urmă lucru contează mai mult decât altele în actul său de reflecție. Căci el exprimă nu doar ceea ce ține nemijlocit de existența sa, ci și ceea ce îi apare ca străin. Firește, nu străin în sensul neutru al cuvântului, așa cum ar fi un lucru oarecare, de aiurea. Ci străin în felul în care poate să ajungă el însuși față de sine. Sau, în altă privință, așa cum poate fi cineva anume chiar și atunci când este de față. În acest fel poate să-i apară, în ultimă instanță, o prezență cu adevărat esențială, aptă să scoată lucrurile și timpul din indiferența lor. Cum scrie Kierkegaard în *Jurnalul* său, o astfel de prezență, care îți aduce în față însăși distanța absolută, este cea „cu care omul trebuie să se asemene prin diferență absolută“[20]. Reflectând asupra modului în care și-a devenit el însuși străin, omul face un pas spre a regăsi, atât cât îi stă lui în putință, ceea ce îi este cu adevărat străin.

Este știut că privirea speculativă numește, în literatura patristică, un mod indirect de a vedea ceea ce transcende voința și rațiunea omenească. Mai exact, cunoașterea *per speculum* indică facultatea de a vedea în chip mijlocit și incomplet cele divine.

---

20. Scriitorul danez are în vedere faptul că străin cu adevărat, în ultimă instanță, va fi resimțit doar acela care, deși se află în această lume, spre a cărei îndreptare a venit, nu este totuși din această lume (*cf. Ioan* 17, 12-14).

Referințele frecvente sunt la epistolele pauline, precum I *Corinteni* 13, 12 („Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu“)[21]. Cu acest înțeles al ei, cunoașterea speculativă ar urma să lase locul, în *eschaton*, unui alt gen de înțelegere, nemijlocită și deplin transparentă („față către față“). Abia aceasta din urmă ar răspunde înțelepciunii adevărate, care este „strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății sale“ (*Înțelepciunea lui Solomon* 7, 26). Ea ar răspunde, în ultimă instanță, chemării Cuvântului (*Ioan* 14, 24). Cum va spune Sf. Grigorie de Nyssa, a-l vedea pe Dumnezeu înseamnă de fapt a-l urma oriunde te duce. Este însă nevoie pentru aceasta de restaurarea completă a naturii umane. Până în acea clipă, de care nimeni dintre oameni nu are cum ști, relația cu cele divine rămâne mediată și lipsită de limpezimea ei originară. Omul va privi astfel către cele esențiale, tainice, prin oglinda unor lucruri și doar în parte. Dacă totuși în această viață le este rezervată câtorva, celor aleși sau celor care ajung iluminați în sfințenia lor, vederea nemijlocită a lucrurilor divine, acest fapt nu suspendă condiția speculativă a minții omenești.

De altfel, referința la *speculum* conservă până târziu ceva enigmatic în această semnificație a imaginii indirecte. Alanus de Lille, în secolul al XII-lea, situează mereu imaginea speculară alături de cea a cărții enigmatice și de cea a picturii cu o temă sacră. În consecință, termenul va fi folosit uneori cu înțelesul de enigmă sau chiar mister.[22] Nu doar modul indirect al

---

21. *Cf.* și cu *Romani* 1, 20 („Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire...“). Sau, un alt loc mult invocat, II *Corinteni* 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, fața Domnului...“.

22. Jean-Jacques Wunenburger, discutând recent despre imaginile matriciale, va situa printre acestea și ceea ce se numește enigmă, sub numele de *speculum*. „Când informația proprie unei imagini, deși

cunoașterii ce-i este proprie îi asigură acest caracter enigmatic, ci înainte de toate ceea ce urmează a fi cunoscut, Logos-ul însuși, prezența divină și lucrarea sa în lume. De unde, sensul existențial al acestei cunoașteri speculative, ca parcurs anagogic al schimbării de sine.

Însă există întotdeauna mai multe feluri de a ne vedea în oglindă, situate în planuri diferite ale existenței noastre. Oglinda în care ne privim aproape zilnic spune și ea ceva, firește, despre felul nostru de a fi, doar că niciodată în suficientă măsură. „Când te duci la frizerie ca să-ți tunzi părul, iei oglinda și te uiți cu atenție la pieptănătura părului, întrebi pe cei de față și chiar pe frizer dacă îți este aranjat bine părul de pe frunte; chiar când ești bătrân, nu te rușinezi să-ți piepteni și să-ți aranjezi părul ca unul tânăr."[23] Locul acestei oglinzi în care ne privim zilnic îl poate lua aproape orice din viața noastră: privirea sau gesturile celorlalți, casa și locul în care trăim, starea trupului propriu sau a lucrurilor din jur etc. Nici acestea nu-ți oferă prea multe cu privire la tine însuți. Nu-ți spun cu ușurință, de pildă, ce anume aduce urâțenia chipului propriu. Nici nu te lasă ușor a înțelege ce ar urma să faci în continuare, pe ce cale să apuci. Cum spune cel invocat mai sus, atunci când ne privim în oglinda din afară „nu ne sinchisim deloc că sufletul nostru nu e doar pocit, ci și sălbăticit, ajungând ca Scylla sau Hymera din miturile păgâne". Dacă totuși te întrebi cu privire la starea sufletului tău, oglinda potrivită ar trebui să fie alta, de natura celor spirituale, „cu mult mai bună și mai de folos

---

dezvoltată, nu este imediat lizibilă, ci se găsește disimulată în însăși forma literelor limbajului sau desenului, avem de-a face cu o serie de imagini secrete: un cifru (Jaspers), o enigmă (*speculum*), o criptogramă, chiar o ideogramă sau o hieroglifă" (*Filozofia imaginilor*, traducere de M. Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 66).

23. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, IV, 8, în *Scrieri*, partea a treia, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 59.

decât cealaltă". De ce anume ar fi ea cu mult mai bună? „Oglinda aceasta nu ne arată numai sluțenia sufletului, ci, dacă noi voim, ne arată și cum să ne schimbăm sluțenia într-o frumusețe fără seamăn." Această din urmă oglindă îi apare scriitorului creștin în felul unui mod diferit de viață, cu reperele sale decisive. „– Care-i oglinda aceea [ar întreba celălalt]? – Viața bărbaților virtuoși, istoria vieții lor fericite, citirea Sfintelor Scripturi, legile date de Dumnezeu. Dacă ai vrea să te uiți numai o dată la chipurile acelor sfinți, vei vedea și urâțenia sufletului tău; și, odată ce ți-ai văzut-o, nu mai ai nevoie de altceva ca să scapi de urâțenia lui. La asta ne și folosește oglinda: ne ajută să ne schimbăm cu ușurință înfățișarea." Ceea ce importă în ultimă instanță este chipul adevărat din om, oglinda ce-i este dată prin natura sa de ființă creată. Exact aceasta, câtă vreme nu este ignorată, îl ajută să înainteze către acea frumusețe fără seamăn, cum spune scriitorul creștin.

Este greu să nu-ți amintești aici că Plotin a susținut ceva asemănător, însă într-un context mult diferit. Cum spune la un moment dat, „fiecare suflet este și devine ceea ce privește" (*Enneade*, IV, 3. 8). Dacă va privi spre cele mai prejos decât el însuși, va suporta un gen de cădere până la nivelul lor. Dacă însă va privi către cele de sus, el va conduce dincolo de sine, ajungând să vadă însăși grația ce strălucește peste oameni și lucruri.

Faptul este posibil în măsura în care încă se păstrează în ființa omului calitatea sa de *eikon*, chip al Creatorului. Sau capacitatea de a oglindi și a primi cele proprii voinței divine. În această măsură, lucrurile îi vor apărea ca semne sau reflexe ale lucrării divine. Când mintea este curată, imaginea din oglindă este și ea curată. Este ceea ce menționează Sf. Grigorie Palamas în unul din comentariile sale. „[Dumnezeu] se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămânând nevăzut după ceea ce este în sine. Căci acesta este caracterul formei din

oglindă: anume, arătându-se, nu se vede [în ea însăși] și e cu neputință să privești și în oglindă și în sine ceea ce produce forma din oglindă."[24] Așadar, o distincție mai veche, între ceva în sine și același ceva în afară de sine, este acum sublimată în noul înțeles al imaginii.

A fost însă resimțită nevoia de a se distinge între doi termeni apropiați, *speculatio* și *contemplatio*. Bernard de Clairvaux, în secolul al XII-lea, înțelege prin acești termeni două moduri distincte ale atitudinii numite atunci *consideratio* (literal, verbul *considerare* înseamnă „a privi atent la stele", iar ca sens derivat, „a reflecta", „a lua în seamă"). Când este în joc vederea speculativă, se subînțelege că accesul la cele divine nu este nemijlocit. Dimpotrivă, el descrie un drum ce pleacă de la cele omenești sau temporale și duce dincolo de acestea, totul petrecându-se în lumina harului divin.[25] Abia prin contemplare, ce ar putea conduce în chip nemijlocit la cele care ne transcend, se realizează deplin o astfel de privire. Când spiritul omenesc nu cunoaște afecțiuni, fiind cu adevărat liber, actul de contemplare înseamnă vederea nemijlocită a celor divine. Cu alte cuvinte, când speculația devine contemplare, ea își modifică în chip radical înțelesul obișnuit. Însă nu voi avea în atenție acum acest înțeles mistic al speculației. În scrierea lui Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (1260), termenul *speculatio* intervine în titlurile a cinci dintre cele șapte capitole (capitolul II, de exemplu, se intitulează *De speculatione Dei*

---

24. Sf. Grigorie Palamas, *Tratatul al doilea din triada întâi contra lui Varlaam*, apud Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, București, 1993, p. 182.

25. „*Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum*" (*cf. De consideratione*, V, 2, 4). „Speculativă este acea cercetare care se concentrează în sine și, în măsura în care este ajutată de voința divină, se eliberează de cele omenești pentru a contempla pe Dumnezeu" (traducere de Eugen Munteanu).

in vestigiis suis in hoc sensibili mundo), atât cu înțelesul de vedere spirituală, cât și cu cel de contemplare pură. Nu va fi însă ignorată diferența semantică a celor doi termeni.[26] Revine des ideea că lucrurile acestei lumi, create fiind, ne dau posibilitatea să contemplăm Creatorul ca într-o adevărată oglindă (II, 1). În toate cele create îl vedem „ca prin oglindă și ca în oglindă [*ut per speculum et ut in speculo*]". Ele sunt realmente „*umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data*" (II, 11). Contemplarea lui Dumnezeu se realizează nu doar în afara noastră și în noi, ci și deasupra sau dincolo de noi. În afara noastră îl vom contempla prin semne sau vestigii, înăuntru – prin imagini, iar deasupra noastră, „prin lumina care și-a pus amprenta pe mintea noastră și care este lumina adevărului etern"[27]. Cele divine pot fi recunoscute astfel prin mijlocirea unor *figurae* sau *formae*, *similitudines*, *effigies* și *personae*. Analog celor văzute cu ochiul trupului, acestea se oferă minții cu o neobișnuită concretețe, întrucât simțurile și intelectul se regăsesc acum în unul și același act. În consecință, regimul acestor viziuni – *figurae*, *formae*, *effigies* – nu poate fi considerat ca ficțional sau abstract. Nu se arată deloc abstractă, de exemplu, frumusețea unui chip angelic, deși ea nu ține sensibil

---

26. Ea este bine precizată de către Bonaventura într-un alt loc. „*Speculatio, quia partim oritur ex ratione, et partium ex intelligentia, transit et terminatur in contemplationem*" (*cf. De septem itin. aeternit.*, 421 b). „Deoarece provine în parte din rațiune și în parte din intelect, speculația se preschimbă și se finalizează în contemplare" (traducere de Eugen Munteanu).

27. „*Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae; cum «ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur»* [apud Augustinus]" (Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, V, 1, traducere de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994).

de această lume. Forma sa nu ar putea fi descrisă oricum, iar clipa în care acest chip se descoperă nu mai este deloc una obișnuită. Cel care ajunge să contemple frumusețea însăși, așa cum o face văzută chipul viu al cuiva din apropiere, va regăsi, dincolo de acesta, o inocență ce părea până atunci cu totul pierdută. Faptul ca atare ține în fond de o experiență extrem de concretă pe care omul o face, ceva în felul unei probe vii și personale. Incidența ei existențială nu este niciodată pur subiectivă sau arbitrară. Căci presupune o pregătire îndelungă, un timp al inițierii și un efort care nu este totuși lipsit de nesiguranță și îndoieli.

Mintea care caută să contemple cele invizibile și eterne este orientată în fond către numele divine, așa cum ne sunt revelate în cărțile testamentare.[28] Învățatul franciscan va vorbi în acest sens despre trei trepte ale minții omenești pe drumul contemplației. „Conform acestei întreite progresiuni [corporală, spirituală și divină], mintea noastră dispune de trei priviri principale: una către lucrurile corporale, fapt pentru care aceasta este numită animalitate sau senzualitate (*animalitas seu sensualitas*), alta către sine și în sine, de aceea i se zice spirit (*spiritus*), și a treia, mai presus de cea dinainte, de aceea i se zice minte (*mens*), și trebuie să ne orânduim între toate acestea spre a ne înălța în Dumnezeu..." (I, 1). Fiecare din acestea cunoaște două moduri distincte, unul activ între propriile sale limite și un altul ce duce dincolo de sine. Diferența lor devine vizibilă, de pildă, atunci când e avută în vedere cercetarea fizică a unor stări de lucruri, pe de o parte, și considerarea rațiunii lor de a fi, pe de altă parte. Sau când cele materiale sunt avute în vedere fie ca atare, în datele lor fizice, fie ca imagini ale

---

28. De exemplu, în *Ieșirea* 3, 14 („Eu sunt cel ce sunt") sau în *Marcu* 10, 18 („Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu"). În această privință, Bonaventura aduce în sprijinul spuselor sale unele locuri din scrierile lui Dionisie Areopagitul (*Numele divine*, III, 1; IV, 1) și Ioan Damaschin (*Despre credința ortodoxă*, 9).

celor imateriale. Astfel de distincții erau familiare unor gânditori ca Augustin (în *De Trinitate*, de exemplu) sau celor care, mai târziu, dezvoltă o adevărată mistică speculativă. Putea fi descrisă astfel o adevărată scară în reflectarea de sine a celor create și necreate. Pe această scară, mintea omenească urcă de la *perceptio*, *cogitatio* și *meditatio*, la *speculatio*, apoi către *contemplatio* sau *intuitiva visio*. Cum vedem, speculația se situează oarecum la mijlocul acestui drum ascensional. Ea face trecerea de la reflecția discursivă la contemplația pură, când urmează a fi privit Logos-ul însuși, chipul christic al lui Dumnezeu. Ține în parte de *ratio* și în parte de *intellectus*, puterea intuitivă superioară[29]. Se dovedește astfel aptă să se depășească pe sine, să ducă dincolo de sine către contemplația ca atare. Este într-adevăr decisiv acest lucru pentru privirea speculativă, anume să poată transfigura datele sensibile și raționale ca, în același timp, să se transforme pe sine în act contemplativ.

Cu această dublă mișcare, ce pare să-i aducă negația de sine cu fiecare pas pe care-l face, speculația se definește pur și simplu ca o cale vie și neîncheiată. De altfel, pentru unii interpreți ai acelui timp ea numește tocmai starea celui aflat pe

---

29. Distincția dintre speculație și contemplație este dublată acum, ca în oglindă, de o alta, cea dintre speculație și meditație. Dacă exercițiul meditativ, așa cum este înțeles aici, încă ține de cele discursive, speculația caută să ducă mult mai departe. Însă proximitatea lor lasă deschisă comunicarea între cei doi termeni, de unde sinonimia lor în unele situații. De altfel, Sf. Thomas de Aquino, în *Summa theologiae*, II, ii, 180, face o mențiune demnă de luat în seamă în legătură cu substantivul *speculatio*. Va spune că proveniența sa stă în legătură cu ceea ce numim oglindă, *speculum*, și nu cu termenul pentru așteptare, *specula*, încât trebuie regăsit înțelesul său ca act de meditație („*speculatio dicitur a speculo, non a specula; videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet; unde speculatio ad meditationem reduci videtur*"). În ceea ce privește înțelesul mai vechi al meditației, *cf.* Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, ed. cit., pp. 340-343, 432 *sq.*

calea ce duce mai departe, în ultimă instanță la contemplarea celor originare. Firește că, în această viziune mistică pe care o invocă Bonaventura, speculația este animată tot timpul de ceea ce o beatifică și o transfigurează în întregime.

Ar fi însă de spus aici și un alt lucru. Interpretul de inspirație aristotelică va avea motive în plus să susțină că filozofia primă deține o latură speculativă evidentă. Acest fapt va fi recunoscut și în ceea ce privește teologia ca atare. Sf. Thomas de Aquino, de pildă, o consideră „mai mult speculativă decât practică, deoarece se ocupă mai mult de lucrurile divine decât de faptele oamenilor; de acestea [din urmă] se ocupă în măsura în care omul e condus spre desăvârșita cunoaștere a lui Dumnezeu, în care constă fericirea eternă“[30]. Căutând să clarifice acest lucru, precizează că „o știință poate fi denumită speculativă în trei moduri“: când lucrurile și realitățile cunoscute „nu sunt destinate acțiunii de către cel care știe aceasta“; când în modul de a ști se ține seama „de absolut toți factorii și elementele necesare“, așa cum procedează un arhitect când are în vedere construcția unui edificiu; și, în al treilea rând, cu referire la scopul ei: finalitatea inteligenței speculative „este luarea în considerare a adevărului ca atare“ (II, qu. 14, 16). Unii filozofi vor echivala pur și simplu cunoașterea speculativă cu cea teoretică, așa cum face Duns Scotus, vorbind pe larg despre *speculabilia*, cele teoretice.

Așadar, ceea ce mintea speculativă caută să vadă nu este nici lucrul ca atare, în simpla sa nemijlocire, nici doar o imagine a acestuia. Ci mai curând ceva, să spunem, de o dublă natură. Dacă este în joc imaginea unui lucru, atunci aceasta înseamnă mai mult decât o simplă reprezentare, fiind cu adevărat reală, *imago entis*. Iar dacă este vorba de însăși natura unui lucru, aceasta nu se dă decât odată cu imaginea ei, ca sens al

30. *Cf. Summa Theologiae*, I, qu. 1, 4, traducere din latină de Gheorghe Sterpu și Paul Găleșanu, Editura Științifică, București, 1997, p. 44.

acelui lucru. Metafizic vorbind, mintea speculativă nu vede ceva pur și simplu în sine, însă nici doar ceva în afară de sine. Dimpotrivă, ea caută acces la modul în care un lucru în sine se dă el însuși în afară de sine. A se da ca atare în afară de sine înseamnă acum a se oglindi. Cu alte cuvinte, privirea speculativă lasă în urmă separația frustă dintre a fi în sine și a fi în afară de sine. Încă poate fi sesizat, în acest înțeles târziu al speculației, un ecou al termenului vechi *theoria*, ca viziune a ceea ce este esențial. Un derivat al său, *theoretikos*, va fi tradus de către Boethius cu ajutorul cuvântului *speculativus*. Speculativă, de pildă, este ideea corelației de natură între cele radical diferite, așa cum sunt lucrul ce poate fi gândit și actul de a gândi. La fel și ideea de unitate originară a celor opuse, *coincidentia oppositorum*, asupra căreia au stăruit Bonaventura și Cusanus. Astfel de idei evită însă orice dialectică de felul celei hegeliene. Nu au în vedere confruntarea între acei termeni opuși care, până la urmă, pot să dispară complet în această luptă ca într-o sinteză neutră a lor. Ci cu totul altceva, anume corelația originară a unor date radical diferite[31]. De altfel, termenul *speculatio* este folosit mai ales când este vorba de unele situații cu adevărat paradoxale, de pildă când spunem că, *ad infinitum*, linia dreaptă și cea curbă înseamnă unul și același

---

31. S-a văzut, de altfel, că formula *coincidentia oppositorum* are la Cusanus, în timp, o valabilitate restrânsă. Ea este prezentă în *De docta ignorantia* (1441) ca o modalitate de înțelegere a celor infinite sau divine: A și non-A ajung la limită afirmați în mod simultan. Cum ceea ce este infinit nu are contrariu, nu poate fi exprimat cu ajutorul unui singur termen, spre a primi astfel un singur nume. În *De Deo abscondito* însă, contrariile suportă o altă înțelegere, întrucât afirmarea conjuncției lor nu mai apare ca o formulă adecvată. La fel și în *De coniecturis*, unde Cusanus preferă o manieră mai curând negativă de a vorbi, care să exprime faptul că Dumnezeu este dincolo de toate cele numite sau create. Formula nouă, diferită de conjuncția contrariilor, a fost numită de către exegeți neutrodicție (Jean-Michel Counet), fiind de fapt o atitudine mai adecvată cu privire la cele absolute sau divine.

lucru. Sau când vorbim despre pacea pe care sufletul o poate afla în chiar mișcarea sa tulbure și agitată. Cum afirmă Cusanus în *Excitationum libri decem*, 5, exercițiul speculativ înseamnă în cele din urmă a-ți duce viața în pace, reprezintă liniștea spiritului sau cea mai înaltă fericire a sa („*speculatio est habitatio in pace; nam est quies rationalis spiritus seu ultima felicitas*“). O astfel de mențiune ne aduce în atenție sensul cu adevărat spiritual, anagogic, pe care speculația urma să-l aibă.

De fapt, tocmai acest sens spiritual al speculației importă mult pentru autorii invocați mai sus. Distincția de proveniență aristotelică dintre filozofia speculativă și cea practică nu înseamnă deloc separația celor două. Dimpotrivă, cele practice comportă la un anumit nivel al lor o latură speculativă inevitabilă. Iar cele speculative pot deveni practice; mai mult încă, ele sunt eminamente practice, în sensul elevat al cuvântului, căci privesc însuși sensul vieții omenești, modul în care omul urmează a-și duce viața sa. A le separa, așa cum s-a întâmplat uneori, este injust și absolut riscant în lumea vieții. Faptul ca atare s-a petrecut totuși, atunci când termenul *speculativus* a devenit un sinonim pentru ceea ce era socotit abstract sau pur teoretic. S-a vorbit multă vreme de filozofie speculativă și logică speculativă, teologie speculativă și gramatică speculativă (*tractatus de modis significandi*, pentru Thomas de Erfurt), nu mai puțin despre matematică speculativă și fizică speculativă. Puritatea lor teoretică, în sensul târziu al cuvântului, s-a dovedit însă a fi un mit sau o simplă reprezentare. La fel și puritatea intelectuală a unei cercetări, așa cum este filozofia primă. Cusanus însă a lăsat în urmă această sinonimie nefericită, regăsind latura vie sau paradoxală a artei speculative despre care a vorbit. Și a înțeles că, în ultimă instanță, mult mai departe conduc acele paradoxuri care nu pot fi formulate în limbajul simplu al rațiunii, așa cum este cel al unității de ființă în cele trei persoane divine.

17. Experiență speculativă și solitudine

Nu oricând ajungi să înțelegi sciziunea profundă care se ascunde în unul și același flux al vieții sau al conștiinței. Se întâmplă acest lucru, ne asigură din umbră Descartes, doar atunci când cauți să percepi cu o maximă atenție în ce fel gândești și simți tu singur. Sau, eventual, atunci când încerci să percepi ca atare faptul simplu de a gândi.

Or, pentru aceasta, ar trebui ca într-o bună zi să te îndoiești de tot și de toate, inclusiv de modul în care ai gândit până atunci, de faptul că exiști într-un anume fel, de lumea din jur și de prezența atâtor lucruri văzute sau nevăzute, de propriul tău trup sau de simțurile pe care le ai treze etc. Urmând această cale, ai putea să descoperi în cele din urmă un semn, o diferență cu adevărat decisivă. Astfel apare diferența între ceea ce se face evident prin sine însuși și ceea ce nu are acces la acest gen de evidență.[32] Este vorba, înainte de toate, de adevărul minții tale, ca om ce meditezi singur asupra situației tale în lume. Când absolut totul este pus la îndoială, tu, cel care faci acest lucru, trebuie să fii totuși ceva, să exiști într-un fel sau altul. Ajungi să deții atunci o certitudine simplă a prezenței tale, mai ales că în actul reflexiv al gândirii poți să faci abstracție la nevoie de orice în această lume – nu însă și de propria ta gândire. Așadar, poate să apară ca distinct de orice altceva tocmai spiritul

---

32. „Apoi, cercetând cu atenție cine eram și văzând că-mi pot închipui (*fingere*) că trupul meu nu este nimic, ba chiar că lumea nu există în mod evident, nici chiar locul în care mă aflam, totuși nu-mi puteam închipui prin vreun raționament că eu nu exist, ci, dimpotrivă, prin însuși faptul că-mi închipuiam că toate sunt false, sau că gândeam orice altceva, reieșea evident că eu exist; și invers, dacă pe moment încetam să gândesc, corpul meu, lumea și toate celelalte pe care mi le imaginasem înainte, chiar dacă ar fi existat în realitate, nu era nici o rațiune ca eu să cred în acel moment că ar trebui să existe" (*Discurs asupra metodei*, IV, § 5, traducere de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1995).

lucru. Sau când vorbim despre pacea pe care sufletul o poate afla în chiar mișcarea sa tulbure și agitată. Cum afirmă Cusanus în *Excitationum libri decem*, 5, exercițiul speculativ înseamnă în cele din urmă a-ți duce viața în pace, reprezintă liniștea spiritului sau cea mai înaltă fericire a sa („*speculatio est habitatio in pace; nam est quies rationalis spiritus seu ultima felicitas*"). O astfel de mențiune ne aduce în atenție sensul cu adevărat spiritual, anagogic, pe care speculația urma să-l aibă.

De fapt, tocmai acest sens spiritual al speculației importă mult pentru autorii invocați mai sus. Distincția de proveniență aristotelică dintre filozofia speculativă și cea practică nu înseamnă deloc separația celor două. Dimpotrivă, cele practice comportă la un anumit nivel al lor o latură speculativă inevitabilă. Iar cele speculative pot deveni practice; mai mult încă, ele sunt eminamente practice, în sensul elevat al cuvântului, căci privesc însuși sensul vieții omenești, modul în care omul urmează a-și duce viața sa. A le separa, așa cum s-a întâmplat uneori, este injust și absolut riscant în lumea vieții. Faptul ca atare s-a petrecut totuși, atunci când termenul *speculativus* a devenit un sinonim pentru ceea ce era socotit abstract sau pur teoretic. S-a vorbit multă vreme de filozofie speculativă și logică speculativă, teologie speculativă și gramatică speculativă (*tractatus de modis significandi*, pentru Thomas de Erfurt), nu mai puțin despre matematică speculativă și fizică speculativă. Puritatea lor teoretică, în sensul târziu al cuvântului, s-a dovedit însă a fi un mit sau o simplă reprezentare. La fel și puritatea intelectuală a unei cercetări, așa cum este filozofia primă. Cusanus însă a lăsat în urmă această sinonimie nefericită, regăsind latura vie sau paradoxală a artei speculative despre care a vorbit. Și a înțeles că, în ultimă instanță, mult mai departe conduc acele paradoxuri care nu pot fi formulate în limbajul simplu al rațiunii, așa cum este cel al unității de ființă în cele trei persoane divine.

17. Experiență speculativă și solitudine

Nu oricând ajungi să înțelegi sciziunea profundă care se ascunde în unul și același flux al vieții sau al conștiinței. Se întâmplă acest lucru, ne asigură din umbră Descartes, doar atunci când cauți să percepi cu o maximă atenție în ce fel gândești și simți tu singur. Sau, eventual, atunci când încerci să percepi ca atare faptul simplu de a gândi.

Or, pentru aceasta, ar trebui ca într-o bună zi să te îndoiești de tot și de toate, inclusiv de modul în care ai gândit până atunci, de faptul că exiști într-un anume fel, de lumea din jur și de prezența atâtor lucruri văzute sau nevăzute, de propriul tău trup sau de simțurile pe care le ai treze etc. Urmând această cale, ai putea să descoperi în cele din urmă un semn, o diferență cu adevărat decisivă. Astfel apare diferența între ceea ce se face evident prin sine însuși și ceea ce nu are acces la acest gen de evidență.[32] Este vorba, înainte de toate, de adevărul minții tale, ca om ce meditezi singur asupra situației tale în lume. Când absolut totul este pus la îndoială, tu, cel care faci acest lucru, trebuie să fii totuși ceva, să exiști într-un fel sau altul. Ajungi să deții atunci o certitudine simplă a prezenței tale, mai ales că în actul reflexiv al gândirii poți să faci abstracție la nevoie de orice în această lume – nu însă și de propria ta gândire. Așadar, poate să apară ca distinct de orice altceva tocmai spiritul

---

32. „Apoi, cercetând cu atenție cine eram și văzând că-mi pot închipui (*fingere*) că trupul meu nu este nimic, ba chiar că lumea nu există în mod evident, nici chiar locul în care mă aflam, totuși nu-mi puteam închipui prin vreun raționament că eu nu exist, ci, dimpotrivă, prin însuși faptul că-mi închipuiam că toate sunt false, sau că gândeam orice altceva, reieșea evident că eu exist; și invers, dacă pe moment încetam să gândesc, corpul meu, lumea și toate celelalte pe care mi le imaginasem înainte, chiar dacă ar fi existat în realitate, nu era nici o rațiune ca eu să cred în acel moment că ar trebui să existe" (*Discurs asupra metodei*, IV, § 5, traducere de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1995).

care se reflectă pe sine, „spiritul omenesc răsfrânt asupra-și“[33]. Și apare astfel exact atunci când se reflectă singur pe sine, într-o lumină simplă și clară. El își este evident sieși în chiar clipa când efectiv face acest lucru. Tinde atunci să lase în urmă, atât cât e cu putință, viața sa contingentă, ca și cum nu ar mai fi a sa. Caută să-și închipuie, pentru o clipă, că trupul de care se vede nemijlocit legat nu este nimic, la fel și locul unde se află sau însăși lumea sa. Pentru cel care se privește o clipă în acest fel, asemeni unui străin, acest eu care privește este singurul care-și poate spune că într-adevăr este ceva (*Discurs*, IV, § 6). Separația de lume, oricât de fugară ar fi ea, devine evidentă în această percepție de sine dusă la limită. Dedublarea se face prezentă atât în viața trupului propriu, care resimte difuz ceea ce simte și suportă, cât și în viața gândirii, mai ales în aceasta din urmă. Întrucât gândește cu privire la ea însăși, gândirea riscă a se situa pe sine în abis. Însă doar în acest mod devine evidentă diferența ei simplă și radicală. Și doar plecând de aici, de la percepția nemijlocită de sine, poate sesiza apoi ceva cu privire la propria sa viață, trup și lume, lucruri și cuvinte.

Or, această atitudine a gândirii nu poate fi numită decât speculativă. Modul de a fi al gândirii se descoperă doar atunci când ea se dedublează în chip radical, spre a reflecta cu privire la modul în care ea însăși reflectă. Actul ei comportă acum realmente ceva vertiginos. Căci facultatea ce reflectă, actul în care reflectă și ființa asupra căreia reflectă ajung acum să fie unul și același lucru.

Există un pasaj în prefața la *Meditații metafizice* unde Descartes răspunde obiecției pe care – în chip absolut bizar – interpreții săi o reiau chiar și în ziua de astăzi. „Prima întâmpinare este că, deoarece spiritul omenesc răsfrânt asupră-și nu percepe că e altceva decât un lucru care cugetă, n-ar reieși că

33. *Cf.* René Descartes, *Meditații metafizice*, traducere de Constantin Noica, București, 1937, p. 7.

natura sau esența lui constă doar în aceea că e un lucru cugetător, așa încât cuvântul «doar» să le înlăture pe toate celelalte care ar putea fi socotite că se leagă de firea lui. La care obiecție răspund că, într-adevăr, n-am urmărit acolo să le înlătur pe acestea în ce privește realitatea însăși a lucrului (realitate despre care firește că nu vorbeam atunci), ci doar în ce privește percepția mea, astfel încât înțelesul să fie că nu cunosc cu desăvârșire nimic despre care să știu că se raportează la esența mea, afară de faptul că sunt un lucru cugetător, adică ceva care închide în sine facultatea de a cugeta." Așadar, gândirea simte la un moment dat nevoia să lase în urmă întreaga sa lume, ca să vadă în ce fel poate să perceapă distinct ceea ce se întâmplă cu ea însăși. Or, când ea percepe felul în care se face prezentă ea însăși, are deja în față, distinct și clar, modul ei de a fi.

Unii scriitori din epoca patristică, apoi cei care au marcat istoria metafizicii de la Albertus Magnus la romantici, au consimțit la exercițiul de o reală forță al gândirii speculative. Critica ei s-a realizat, de regulă, atunci când a fost confundată cu moduri precare ale gândirii, cum sunt cel abstract, de manual, sau cel de o suspectă gratuitate. Lăsând deoparte astfel de confuzii, probabil nevinovate în unele privințe, am putea regăsi în paginile lui Descartes un simț speculativ cu totul aparte. *Meditațiile metafizice*, mai cu seamă primele două, acolo unde exercițiul reflexiv cu privire la sine este dus la limită, sunt de excepție în această privință. Nu am în vedere doar felul în care Descartes vorbește despre intelecția pură, cum îi spune, liberă într-o măsură față de simțuri și imaginație. Ci mai ales reflectarea gândirii în ea însăși, spre a-și descoperi astfel modul ei simplu de a fi[34]. Tocmai acest lucru face din gândire o formă

---

34. Descartes inspiră unele distincții importante în reflecția cu privire la propria noastră subiectivitate. Una din ele este cea dintre percepție și apercepție (Leibniz), ultimul termen numind conștiința stărilor interne, cunoștința reflexivă a acestor stări. Mai târziu, Kant va spune că de fapt apercepția reprezintă capacitatea conștiinței de a fi

exemplară a ceea ce s-a numit *speculum*, oglindă, locul metafizic unde se constituie ca atare, în unul și același act, ceea ce reflectă, lucrul reflectat și imaginea sa.

Cred că era greu de găsit atunci un exemplu mai elocvent decât acesta. Când ai în față însăși situația concretă a gândirii, ceea ce reflectă și ceea ce este reflectat înseamnă din capul locului unul și același lucru. Însă acest „unul și același" va fi profund dedublat în sine. Știm că o asemenea dedublare survine și în alte situații, ca în cazul limbii vorbite, cea care se exprimă pe sine așa cum este. Doar că exemplul gândirii este unul de o evidență cu totul neobișnuită. Gândirea își devine clară și distinctă exact atunci când se pune pe ea însăși în discuție, când pune la îndoială chiar felul ei propriu de a percepe. Deși mai atentă ca niciodată la ea însăși, pare să nu fie în sine absolut nimic. Ca act de atenție sau de îndoială, gândirea nu este nimic în sine. Însă atât timp cât se privește astfel pe sine, ea nu are cum să nu existe.[35] Ipoteza geniului rău – ca ultim pas într-un astfel de exercițiu – asigură în chip paradoxal tocmai acest din urmă lucru („Fără îndoială atunci că și eu exist de vreme ce mă înșală; și, înșele oricât e în stare, el nu

---

conștientă de sine. Într-un astfel de act, când orice altceva se raportează la conștiința de sine, se ajunge la reprezentarea eului ca atare, acel „eu gândesc" ce însoțește orice judecată sau reprezentare.

35. Ideea este expusă cu claritate în *Meditații metafizice*, II. „Aici aflu ce-mi trebuie: e cugetarea; doar ea nu poate să se desprindă de mine. *Eu sunt, eu exist*: e lucru sigur. Cât timp însă? Atâta timp cât cuget; căci s-ar putea întâmpla tocmai ca, dacă m-aș opri de la orice acțiune de a cugeta, să încetez pe dată și în întregime să mai exist" (*cf.* ed. cit., p. 20). În consecință, doar gândirea singură există astfel. Să nu uităm însă că, de fapt, este vorba de o axă ce leagă eul omenesc de însăși prezența lui Dumnezeu. Se știe, de altfel, că lui Leibniz îi plăcea să repete o spusă a Sfintei Teresa de Ávila, anume că „sufletul trebuie adesea să cugete ca și cum pe lume nu ar exista decât Dumnezeu și el însuși" (*Disertație metafizică*, XXXII, în *Opere filozofice*, I, traducere de Constantin Floru, Editura Științifică, București, 1972).

va face totuși niciodată ca eu să nu fiu nimic atâta timp cât voi socoti că sunt ceva"). Descartes știe bine să exploreze ceea ce ia în ultimă instanță forma unui adevărat scandal.

Nu am nici o îndoială cu privire la simțul speculativ al celui care a scris *Meditații metafizice*. Doar că același simț, exersat numai cu privire la propriul eu și numai atâta vreme cât acest eu se află în act, vigil, conduce la sentimentul unei depline solitudini. Noica a sesizat bine acest lucru: „te întâmpină o desăvârșită singurătate atunci când ai de-a face cu Descartes". Nu este singur acum doar omul Descartes, cel care, retras din lume și din vacarmul zilei, când simte că nu mai are mult timp la dispoziție în această viață, reia pe cont propriu, seara târziu, unele chestiuni metafizice, în forma simplă a confesiunii ori a dezbaterii cu sine. Ci la fel de singur se simte și cel care, primind manuscrisul de la Descartes, dorește să intre în discuție și să formuleze unele întrebări, căci el nu știe dacă autorul va lua în seamă cum se cuvine ceea ce spune sau, dimpotrivă, își va vedea mai departe de ideile sale și de drumul urmat. La fel, singur se simte și cel care, după ani sau după secole, revine asupra acestor pagini din *Meditații metafizice*, dându-și seama că ele, întrucât privesc nemijlocit felul nostru de a gândi, puteau să fie adresate oricăruia dintre noi.

Este adevărat că eul asupra căruia meditează Descartes se dovedește capabil să-și perceapă propria sa finitudine. Mai mult încă, această percepție coincide cu anticiparea a ceea ce, dincolo de sine, îi este orizont viu de posibilitate. Căci tot ce realizează în reflecția sa – dedublare profundă și sesizare a finitudinii sale – este posibil doar în credința unei alte prezențe, ce nu cunoaște limite sau sciziune de sine. Privirea întâlnește dincolo de sine tocmai ochiul care oricând o privește, așa cum vorbirea sa află acolo cuvântul care îi vorbește. Este întrevăzută astfel însăși puterea divină, prezența ei absolută și inefabilă. Descartes ne lasă a înțelege acest lucru – și nu o singură dată în ceea ce spune. Numai că, pentru cel căruia el scrie, o face într-un

mod ce nu este până la capăt convingător. Ce anume aș vrea de fapt să spun? În mai multe locuri din scrierile sale, Descartes îl invocă deschis pe bunul Dumnezeu. Nu i se adresează însă ca unei persoane vii, căci nu e vorba de rugă, chemare ori speranță înfrigurată. Ca simplu cititor, nu prea ai cum să știi dacă îl cunoaște doar din cărți, din datele unei tradiții, sau, dimpotrivă, printr-o situare cât se poate de personală în fața prezenței sale. Jacques Maritain face în această privință o mențiune demnă de toată atenția. Va spune că „argumentul lui Anselm este argumentul unui contemplativ, este născut în rugă [...] și nu are, filozofic vorbind, nici o valoare demonstrativă. Argumentul lui Descartes este și el argumentul unui intuitiv, dar al unui geometru intuitiv; el are o valoare propriu-zis rațională ce lipsește argumentului anselmian."[36] Într-adevăr, cel mai adesea Descartes îl invocă pe Dumnezeu ca pe Acela care a spus ce era de spus, a revelat ce era de revelat, a făcut ce era de făcut. Așa procedează, de exemplu, într-un fragment din *Principiile filozofiei* (I, § 76).[37] Ca și cum, după ce Dumnezeu a spus ce a avut de spus și după ce a făcut ceea ce se cuvenea să fie făcut, toate într-un singur act și pentru totdeauna, s-ar fi retras din lume, lăsând-o pe aceasta în buna ei ordine naturală.

---

36. *Cf.* Jacques Maritain, *Le Songe de Descartes*, R.A. Corréa, Paris, 1932, p. 333, nota 171.

37. „Mai ales, vom ține drept regulă infailibilă că ceea ce Dumnezeu a dezvăluit e incomparabil mai sigur decât tot restul; astfel încât, chiar dacă vreo licărire a rațiunii pare să ne sugereze ceva contrar, să fim întotdeauna pregătiți să supunem judecata noastră celei care vine din partea Lui; însă pentru ceea ce ține de adevărurile în care teologia nu are nici un amestec, nu ar fi decât o amăgire ca un om care vrea să fie filozof să accepte drept adevărat ceea ce n-a cunoscut a fi așa, și să-i placă mai mult să se încreadă în simțuri, adică în judecățile de neconsiderat ale copilăriei sale, decât în rațiune, atunci când e în stare să o conducă bine" (traducere de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000, p. 118). Cu acest fragment se încheie partea întâi a scrierii, cea mai importantă de altfel, dedicată principiilor cunoașterii omenești.

Cu această prezență estompată a sa, Dumnezeu însuși pare să fie singur. El apare atât de singur încât omul și lumea se acoperă de adevăruri „în care teologia nu mai are nici un amestec“, cum scrie filozoful la un moment dat. Nu mai știi, în acest caz, dacă omul poate regăsi în Dumnezeu însuși izvorul vieții. În această privință, până și scepticul de astăzi merge uneori mult mai departe. „Când strig: Doamne!, atâta timp cât durează strigătul meu, El *există*. E suficient: ce mi-aș putea dori mai mult?“[38] Într-adevăr, în unele situații omenești un astfel de strigăt pare să fie deajuns.

Metafizica lui Descartes, un exercițiu speculativ de excepție în lumea modernă, anunță probabil fără voie, dar pentru mult timp, singurătatea iminentă a omului și a lui Dumnezeu.

18. Nevoia firească de a gândi concret

Trăim constant cu credința că în viața de toate zilele noi gândim cât se poate de concret. Suntem foarte siguri de acest lucru, mai ales că, așa cum vedem clipă de clipă, facem nenumărate referințe la lumea noastră sensibilă și la datele ei nemijlocite. Dacă vorbim, de pildă, despre o piatră sau o mașinărie, despre un prieten sau despre norii de pe cer, despre o ecuație sau despre o specie nouă de insecte descoperită în Insulele Galapagos, toate acestea sunt sesizabile ca atare, ele pot fi atinse, văzute sau gândite, chiar măsurate în unele privințe, probate de fiecare dintre noi cu simțurile și cu mintea trează în cursul unei zile. Cum să nu crezi în astfel de situații că într-adevăr gândurile noastre sunt cât se poate de concrete, pline de substanță și de sens?

Cu toate acestea, nimic mai îndoielnic decât o astfel de credință. Căci tocmai în conduita sa elementară și de primă

---

38. Emil Cioran, *Caiete*, II, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1999, p. 70.

instanță omul gândește abstract, neînchipuit de abstract. Este ceea ce ne spune Hegel, cu destule argumente, în câteva pagini timpurii ale sale.[39] Noi gândim abstract de fiecare dată când gândirea nu reține în legătură cu o stare de lucruri decât un singur aspect, un singur predicat al unui subiect, o singură înfățișare a sa. De exemplu, atunci când nu vede într-un sclav decât un simplu sclav, în două lemne puse cruciș și înfipte în pământ doar o simplă spânzurătoare, într-un om despre care se spune că a ucis – doar un ucigaș oarecare. Sau, la fel de bizar, atunci când vede într-un roman despre tentația sinuciderii doar faptul sec și crud al sinuciderii. Ultimul exemplu, cu elementul său pitoresc, îi este bine cunoscut. „Îmi aduc aminte însă cum, în anii mei mai timpurii, un primar oarecare i-a acuzat pe scriitori că au făcut astfel încât să zdruncine bazele creștinismului și ale ordinii de drept. Unul dintre scriitori vine chiar să ia apărarea sinuciderii! Te cuprinde groaza când te gândești la așa ceva! Din lămuririle de mai târziu s-a înțeles că primarul se referea de fapt la *Suferințele tânărului Werther.*“[40] În astfel de situații, de fapt, mintea omului nu mai aduce părțile disparate laolaltă, spre a vedea cum stau și cum cresc împreună, cum se încheagă astfel ceva real sau viu. În fond, asta și spune cuvântul „concret“; etimonul vechi, verbul *concrescere*, înseamnă a crește împreună, a se forma din părți care împreună tind să închege un întreg viu, indivizibil. Doar că, în mare grabă fiind pe scena lumii sale, omul ajunge să vadă numai ceea ce se vede în primă instanță și în parte – nimic altceva în plus.

Oferă însă și un exemplu cât se poate de grav în această privință, preluat din *Morgenblatt für gebildete Stände*, un ziar

---

39. *Cf. Wer denkt abstract?* (1807), în G.W. F. Hegel, *Werke*, 2, *Jenaer Schriften* (1801-1807), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 575-581. Aceste pagini au fost reluate recent în G.W. F. Hegel, *Filozofia ca sistem și sitemul ca istorie*, traducere de Al. Boboc, Editura Paideia, București, 2006, pp. 15-22.

40. *Ibidem*, p. 578.

ce apărea frecvent în acei ani. Citise în acest ziar despre cazul unui om care, fiind socotit un simplu asasin, a fost dus la execuție și în cele din urmă executat pe eșafod. Se numea Binder, nu se știa prea bine dacă el este ucigașul sau nu, însă cum orice crimă are sigur un criminal, cineva trebuia să plătească pentru acea moarte cu propria viață. În rest, aproape nimic, doar câteva comentarii simple cu privire la execuția publică. Hegel observă imediat că, deși există mai multe atitudini cu privire la cele întâmplate, una din ele este deosebit de frecventă. Nu e de mirare acest lucru: în definitiv, pentru publicul obișnuit, venit să asiste la execuție exact ca la un spectacol de circ, omul condamnat la moarte nu este decât un simplu criminal. Este un criminal la care poți privi cu plăcere cum își dă sufletul pe acel butuc, acolo unde justiția istorică operează abrupt și sec, întocmai ca și zgomotul scos de uneltele de execuție. Reacția celor mulți este însă aproape firească într-o astfel de situație. Ei gândesc atunci fără nici un efort, în chip natural, întocmai cum se întâmplă pe drumul mare bătut de negustori sau la târgul de vite. Într-un mod apropiat, dar totuși mai omenesc, vor gândi cei care, prezenți și ei la spectacolul morții din piață, vor fi în stare să vadă chipul viu al celui condamnat. De exemplu, doamnele care vor îndrăzni atunci să-și spună că el „este un bărbat puternic, frumos și interesant". O astfel de judecată va fi imediat respinsă de cei mulți, ca frivolă și întru totul suspectă. „Cum? asasinul este frumos? Cum se poate gândi atât de eronat, cum poate un asasin să fie socotit frumos?"[41]

Nu va fi însă aceasta singura atitudine în fața celui executat. O alta, diferită, va avea cel care este socotit cunoscător de oameni, psihologul ca atare. Acesta s-ar putea întreba ce anume s-a petrecut în istoria vieții celui în cauză, în copilărie sau în anii timpurii ai formării sale. Ar putea să descopere astfel că, de pildă, pe când era copil a fost pedepsit cu asprime pentru unele

---

41. *Ibidem*, p. 577.

greșeli neînsemnate. Este ceea ce ar fi putut să nască în sufletul său o pornire surdă împotriva ordinii date, încât, mai târziu, cu această reacție de fond, s-ar fi situat singur în afara sferei acceptate a vieții sociale. În astfel de situații crima poate să însemne pentru el cu totul altceva, pur și simplu un mijloc al conservării de sine. În chip paradoxal, ea pare să apere însăși viața celui exclus. Nu e vorba în nici un caz de a justifica omorul, nimeni nu ar face acest lucru, ci doar de a înțelege ceea ce s-a întâmplat cu unul dintre semeni. Cei mai mulți însă vor căuta să respingă imediat și o astfel de judecată. „El [psihologul] vrea să justifice un asasin!“ Și iarăși vor reveni la gândirea lor de primă instanță: cel executat nu a fost decât de un asasin oarecare – și nimic mai mult.

Cum ne dăm seama acum, felul în care Hegel comentează reacția posibilă a cunoscătorului de oameni este oarecum surprinzătoare pentru timpul său. Astfel de mențiuni vor trece mai târziu în contul larg și indecis al psihanalizei sociale. Nu doar omul cultivat are acces la un punct de vedere necomun, ci și omul pe care-l socotim simplu, căci și acesta poate face dovada unei comprehensiuni libere și elevate. Să ne gândim, de pildă, la cei care, în inocența lor redobândită peste timp, reușesc să vadă ceva cu totul subtil sau inactual într-o asemenea situație. Este ceea ce ar fi sesizat, în cazul real pe care-l descrie Hegel, cineva în aparență destul de simplu. „Așa cum mi-a fost dat să aud, într-un chip diferit a înlăturat abstracția «asasinului» și a refăcut demnitatea lui o bătrână dintr-un azil. Capul tăiat se afla pe eșafodul luminat de soare. «Este așa minunat, spuse ea, soarele milostiv al Domnului luminează capul lui Binder» [...]. Bătrâna a văzut însă [față de ceilalți] capul asasinului luminat de soare și a considerat că este demn de așa ceva. Ea l-a ridicat de pe butucul eșafodului până la sânul îndurării luminoase a lui Dumnezeu.“ Căci și pentru acest om, ca și pentru toți ceilalți, există întotdeauna o judecată mai înaltă decât cea omenească. Această judecată, deși greu de întrevăzut

sau de tradus în cuvintele care ne sunt proprii, poate fi resimțită doar în lumina eterată a credinței.

Însă, din păcate, este mult mai ușor sau mai la îndemână să gândești abstract. Iar cel care gândește astfel va afirma despre modul opus de a gândi că ar fi de fapt singurul abstract și, în chiar acest sens, metafizic. Nu e de mirare atunci că maniera abstractă de înțelegere este mult mai extinsă decât am fi dispuși să credem.[42] Doar că ea rămâne, din punctul de vedere al interpretului german, neîmpăcată cu sine și cu lumea vieții la care se referă. Mai rău încă, cel care înțelege să facă un pas dincolo de abstracția simplă va apare imediat în ochii celorlalți ca un ins ciudat, „un oaspete străin“, cum îi spune autorul.

Demn de luat în seamă ar fi și un alt lucru, anume că atitudinea conștiinței comune („vulgare“, spune Hegel la un moment dat) este dublă. Pe de o parte, ea disprețuiește gândirea metafizică, speculativă, pe care o socotește abstractă, fără să-și facă vreo grijă cu privire la așa ceva. Acest mod de a gândi îi apare ca un lucru cu totul extravagant, care te poate face de-a dreptul ridicol în societate.[43] Pe de altă parte însă, resimte un gen de respect ascuns față de ea, ca în apropierea a „ceva extrem de aristocratic“, la distanță de lumea vieții comune. Nu va înceta totuși să o acuze în continuare. Iar acuza pe care o aduce gândirii metafizice sau speculative nu este deloc nouă. Căci la vremea respectivă, dar și astăzi, cum poate constata aproape oricine, a încerca să vezi ceea ce nu se arată în primă instanță apare în ochii multor oameni ca o preocupare suspectă, îngrijorătoare în unele privințe. Hegel va spune de la bun început că însuși cuvântul „metafizică“ ajunge pur și simplu „un cuvânt

---

42. Hegel are aici în vedere, cum ne dăm seama, abstracția simplă, cea care ignoră atât faptul că reprezintă o abstracție și nu altceva, cât și relația ei cu alte operații firești sau compensatorii ale gândirii. Nu este vorba, așadar, de acea abstracție inevitabilă în orice demers logic al gândirii.

43. *Ibidem*, p. 577.

de care fug toți ca de un om atins de ciumă". Iar cei care se lasă atrași într-un astfel de exercițiu al gândirii, aparent bizar, par să sufere de o gravă maladie. Încă o dată avem în față imaginea oarecum neașteptată a situării omului într-o lume pe dos, unde ceea ce i se înfățișează inițial ca fiind concret este de fapt cât se poate de abstract – și invers.

19. Obiectul și imaginea sa înseamnă unul și același lucru

În același interval de timp, Schelling va pune în discuție cu o rară dezinvoltură logica formală a gândirii. Nu acuză, în acest sens, vechiul testament aristotelic, așa cum vor face alții. Dimpotrivă, îl invocă în sprijinul său, știind bine că filozoful grec spune mai mult decât ne-am obișnuit noi să credem. De pildă, dacă deschizi aproape la întâmplare *Metafizica*, să zicem la 1018 a, afli acolo scris că „dacă vom spune că un lucru este identic cu sine", în acest caz „același lucru este socotit ca două lucruri"[44]. Or, această chestiune, a identității ce ascunde o profundă sciziune în ea însăși, va atrage o bună parte din gândirea metafizică a epocii moderne.

Schelling vorbește în dese rânduri despre regimul speculativ al relației eului cu sine și cu ceea ce-i este străin. Va descrie, cu privire la o primă etapă a conștiinței de sine („de la percepția originară la intuiția productivă")[45], modul în care eul, în devenirea sa, se percepe în chiar actul său de percepție. El ajunge atunci să fie „ideal și real în cadrul uneia și aceleiași activități", activ și pasiv în același timp. În el însuși se determină

---

44. Traducere din limba greacă de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, p. 178.

45. *Cf.* F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 73.

simultan două acte opuse ale conștiinței de sine[46]. Aceeași situație va fi sesizată și în cazul non-eului, al lucrului la care eul se raportează, înțelegându-se atunci că limita eului și cea a lucrului vizat sunt una și aceeași limită. „Lucrul este determinat ca activitate opusă eului, iar prin aceasta, ca temei al limitării în genere, ca activitate ea însăși limitată, iar prin aceasta, ca temei al limitării determinate. Prin ce este limitat lucrul? Prin aceeași limită prin care este limitat și eul. În eu este atâta activitate câtă non-activitate este în lucru și invers. Numai prin această limitare comună cele două se află în interacțiune. Filozoful vede că limita eului și cea a lucrului sunt una și aceeași limită, altfel spus, că lucrul e limitat doar în măsura în care e limitat și eul, iar eul, doar în măsura în care e limitat obiectul, pe scurt, acea intercondiționare între activitatea și pasivitatea din eu în acțiunea de față."[47] De fapt, totul este regăsit în forma unei profunde dedublări: ceea ce este limitat în mod real tinde, pe latura sa ideală, să depășească această limită.[48] Astfel își află explicația unele propoziții speculative, deși stranii la prima vedere: „nu există ceva real fără ceva ideal", „orice intuire trece în intuiție a intuirii" etc. Fiind vorba de o dedublare orientată și nu neutră, opoziția înseamnă cu adevărat ceva doar în prezența unui al treilea termen. Sau al unui al treilea act, cum preferă Schelling să spună. În orizontul mai liber al acestui de-al treilea, opușii se disting și deopotrivă se recunosc ca atare. Unitatea lor este acum destul de liberă, căci nu înseamnă suprimare a diferenței sau depășire a ei.[49] Schelling gândește altfel decât Hegel, cel puțin în această privință. Ideea va fi reluată și în descrierea celorlalte două demersuri ale conștiinței de sine, „de la intuiția productivă la reflecție" și „de la reflecție

46. *Ibidem*, pp. 95-96.
47. *Ibidem*, pp. 99-100.
48. *Ibidem*, p. 101.
49. *Ibidem*, pp. 108-115.

la actul de voință absolut". În ultimă instanță, eul se poate înțelege ca spirit, întrucât ceea ce este conștient și ceea ce este inconștient, sau ceea ce este liber și ceea ce este necesar, se regăsesc în una și aceeași viață mai cuprinzătoare a spiritului.

Ideea revine, peste numai doi ani, în scrierea intitulată *Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor* (1802). Cum va spune la un moment dat, ceea ce se reflectă pe sine – în chiar identitatea sa cu sine – reflectă deopotrivă și opusul său. Întrucât reflectă opusul său, atunci când se reflectă pe sine el reflectă de fapt reflectarea opusului său. Și întrucât se reflectă pe sine, când reflectă opusul său el reflectă însăși reflectarea de sine. În acest fel, un lucru înseamnă nu doar ceea ce este în el însuși, ci deopotrivă ceea ce reflectă ca opus al său. Cu alte cuvinte, este mai mult decât ceea ce este în chip nemijlocit. El se află mereu dincolo de sine, dincolo de identitatea nemijlocită cu sine: tocmai acest mod de a vorbi, ce pare să încalce principiile logicii, este exersat mult de către Schelling. De fapt, principiul identității nu este abandonat cu totul, ci pus în mișcare, relaxat la maximum prin aducerea lui într-un spațiu real de viață.

Gândirea speculativă sesizează acum exact ceea ce nu se arată bunului simț și nu urmează distincțiile ferme ale logicii. Așa face, de exemplu, când descrie relația dintre un obiect și imaginea sa în oglindă: în acea unitate care le transcende, ele înseamnă unul și același lucru. Iar rolul de oglindă îl va juca tot ce face cu putință o dedublare de natură sau diferența față de sine a unui lucru. Este adevărat că, la prima vedere, obiectul și imaginea sa par să-și fie complet străine. Obiectul ne apare ca ceva real, iar imaginea sa, ca ireală. Opoziția lor se atenuează însă mult dacă luăm în seamă faptul că imaginea nu înseamnă nimic în absența obiectului din fața oglinzii. Nici obiectul care se reflectă nu înseamnă nimic în absența imaginii sale, doar că acest fapt este mai greu sesizabil. În cele din urmă, așa cum ne propune Schelling, am putea vorbi nu despre obiect și

imagine, ci despre relația dintre unitate și diferență. De fiecare dată este vorba de amândouă, adică de relația lor, doar în acest fel ele având un sens. Căci am putea gândi un al treilea față de obiect și imagine, mai exact, față de unitatea și diferența lor elementară. Acest al treilea trebuie văzut astfel încât, în cuprinsul său, „imaginea să poată trece în obiect și obiectul în imagine."[50] El asigură acum tocmai corelația lor speculară, în acel înțeles pe care ni-l oferă latinescul *speculum*. Este vorba, în alți termeni, de unitatea dintre intuiție și gândire: în intuiție se exprimă același lucru ca și în gândire, însă altfel, ceea ce face necesară calea analogiei.

Se poate concepe însă, mergând înainte pe acest drum, „o unitate mai liberă decât cea dintre obiect și imaginea sa", dintre corp și lumină[51]. Această nouă unitate nu mai este „afectată de diferență", însă nici opusă diferenței ca atare. Este vorba de unitatea dintre cele reale și cele ideale, sau dintre realitate și idealitate. Aceasta, la rândul ei, va orienta în cele din urmă către o alta cu adevărat liberă sau absolută.[52] Ea privește însuși fondul lor originar, numit abis, *Abgrund*, dincolo de orice formă și de orice diferență. „Deci amintește-ți că în acea unitate, cea mai înaltă – pe care noi am considerat-o drept abisul sfânt, din care toate ies și în care toate se întorc, în privința căreia esența este și formă, iar forma și esență – nu este înainte de toate altceva decât infinitul absolut, dar acest infinit nu se opune finitului infinit și prezentului atemporal, nici nu se limitează pe sine prin acest finit și nici nu îl limitează pe acesta, ci, pur și simplu, îi corespunde fiindu-i suficient; cele două sunt ca un singur lucru și pot fi distinse numai în ceea ce apare și numai acolo sunt diferite, deci conform cu natura lucrurilor sunt

50. *Cf.* F. W. J. Schelling, *Bruno sau despre principiul divin și principiul natural al lucrurilor*, traducere de Vasile Muscă, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 56 *sq.*

51. *Ibidem*, p. 57.

52. *Ibidem*, p. 59 *sq.*

în întregime una, dar conform conceptului lor sunt deosebite în eternitate, precum gândirea și existența, idealul și realul."[53] Așadar, cele radical diferite nu dispar fără urmă ca în adâncul tăcut al nopții. Nu sunt asemeni unor substanțe care, deși diferite în natura lor chimică, se amestecă întru totul și dau naștere unei substanțe noi. Ceea ce înseamnă că unitatea lor mai înaltă, deși non-diferentă în ea însăși, „conține totuși diferența tuturor formelor". Numită „abisul sfânt", cel „din care toate ies și în care toate se întorc", în ea „doarme ca într-un unic germene, infinit fecund, întregul univers, abundența formelor sale..."[54]. În întunericul luminos al acestui abis, finitul apare ca infinit, iar momentul prezent ca atemporal. Tocmai acest din urmă termen sugerează întregul ca atare, prealabil, cel al non-diferenței opușilor. Sau punctul zero al diferenței lor, acolo unde ea încă nu a survenit în mod real.

Schelling oferă astfel un gen de definiție negativă a ceea ce socotește a fi prim sau absolut.[55] Dar este posibilă și o comprehensiune pozitivă a sa? Cum diferențierea se petrece în chiar cuprinsul unei non-diferențe originare, ființa este în ea însăși act. Ceea ce înseamnă că acolo unde avem de a face cu o non-diferență a celor opuse, exact acolo se află și izvorul lor, o tendință originară de diferențiere. Este ceea ce s-a numit la un moment dat *nisus*, năzuință sau tendință originară. Ceea ce este prim acționează asupra lui însuși, fiindu-și deopotrivă cauză și efect. În jocul acesteia constă însăși viața a ceea ce este

---

53. *Ibidem*, pp. 81-82. Într-un alt loc, unitatea originară este numită abis al non-activității sau al non-diferenței, ceea ce înseamnă altceva decât absență a activității sau a diferenței, ca atunci când am vorbi despre simpla indiferență a stărilor de lucruri.

54. *Ibidem*, p. 82.

55. *Cf.* F.W.J. Schelling, *Filozofia artei*, § 6: „Absolutul nu este în sine nici conștient, nici inconștient, nici liber, nici dependent sau necesar" (traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Meridiane, București, 1992, p. 67).

absolut, cum spune Schelling. Este viaţa sa latentă, care face din sine o natură creatoare sau generatoare de forme, *bildende Natur*[56]. Viaţa poate fi recunoscută astfel la orice nivel al existenţei, sub forma unor mişcări sau tendinţe polare, de la ceea ce numim atracţie şi respingere, în lumea primară, până la tendinţele duale ale voinţei libere, în lumea spiritului. Înţelesul pozitiv al absolutului ar fi, cum vedem, actul originar. În anii săi târzii, Schelling îşi concentrează eforturile minţii asupra acestui din urmă înţeles. O face mai ales atunci când spune că forma cea mai înaltă a principiului originar se descoperă în frumuseţe, adică în artă, libertatea însăşi excelând în lumea artei.

Vorbind frecvent despre această unitate originară a celor complet diferite, Schelling a crezut că poate sesiza mai bine, plecând de aici, mişcarea ce duce orice lucru dincolo de limitele sale. A recunoaşte în ceea ce este opus ceva propriu şi a înţelege că, într-o privinţă, eşti una cu acesta, înseamnă a trece dincolo de limita adusă în acea opoziţie. La fel, a recunoaşte opusul ca replică ideală a celor reale înseamnă a trece dincolo de limita celor reale. Cum singur spune, ceea ce în realitatea sa este una cu opusul său, adică una cu modul său ideal de a fi, trece dincolo de finitudinea sa reală. Doar că „nu încetează în mod ideal să fie finit“, să manifeste diferenţa sa. La rândul ei, această diferenţă nu se poate separa de non-diferenţa originară, ar fi cu totul de neînţeles o astfel de separaţie în chiar cuprinsul a ceea ce este originar. Am putea ilustra această idee cu relaţia complicată dintre gândire şi fiinţă. Căci există o năzuinţa firească a gândirii de-a accede la întreaga bogăţie a ceea ce-i este străin. Însă ea constată imediat o inevitabilă sciziune în chiar cuprinsul acestei relaţii. Anume, fiinţa, ca orizont prealabil al gândirii, excede în multe feluri gândirea ce caută să o înţeleagă. Gândirea nu poate dispune de fiinţa însăşi: o va concepe ca unitate abisală, ca act originar sau în alt fel, dar

56. *Ibidem*, § 8.

nu așa cum este ea în sine. Îi rămâne străină în această privință, asemeni unui abis „din care toate ies și în care toate se întorc". Nu are cum accede în chip discursiv la ceea ce, în sine, este indeterminat și liber.

Ce anume aș putea reține din aceste ultime mențiuni? Un enunț clasic la acea vreme, anume că speculația oferă adevărata cale de cunoaștere a absolutului, este interpretat de Schelling altfel decât în fenomenologia hegeliană. Calea speculativă va fi înțeleasă în câteva rânduri ca vedere nemijlocită a celor originare. Este însă greu de spus acum, după ce ideea cunoașterii speculative a absolutului a intrat într-o prelungită eclipsă, cât de mult a riscat acest filozof la vremea sa. Din câte îmi dau seama, într-o astfel de încercare metafizică este cu adevărat vie tocmai nevoia de a înțelege ceea ce leagă marile discontinuități din cuprinsul existenței. Sau nevoia de a înțelege corelația originară a celor radical diferite, așa cum este cea dintre un obiect și imaginea sa ideală. Să fie vorba, cu aceasta, doar de o mai veche credință filozofică, asumată de câțiva interpreți sensibili la datele vechi ale metafizicii?

20. „Această lume: un monstru de forță..." (Nietzsche)

O idee cu adevărat speculativă, anume că obiectul din față și imaginea sa înseamnă unul și același lucru, poate fi regăsită și în alți termeni. Nietzsche, de pildă, va reflecta continuu asupra noțiunii de perspectivă, înțeleasă uneori ca un sinonim al celei de interpretare. Va spune că lumea noastră oferă „un chip diferit privită din fiecare punct; ființa ei este alta, în mod esențial, în fiecare punct..."[57]. De fapt, cu fiecare punct ce oferă un chip al lumii se anunță o confruntare de forțe sau energii.

57. *Cf. Voința de putere*, § 568, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 367.

„Fiecare centru de forță are pentru întregul rest propria perspectivă, adică propria valorizare bine determinată, propria formă de acțiune, propria formă de împotrivire“ (§ 568). Ceea ce înseamnă că perspectiva care se naște într-un anume loc valorează ca imagine a întregului. Faptul ca atare nu cunoaște limite precise: „fiecare centru de forță – iar nu doar omul – construiește *din sine însuși* întreg restul lumii, cu alte cuvinte îl măsoară, îl pipăie, îl modelează prin forța proprie...“ (§ 636). Privirea care se privește pe sine va fi acum tradusă în termenii voinței vii, ca voință care se voiește în chip indefinit. Ideea amintește de monadologia leibniziană, în care fiecare monadă reflectă în sine întreaga lume. Doar că de această dată imaginea nu comportă nimic substanțial. O perspectivă înseamnă înainte de orice o conexiune de acte și reacții. Mai exact, disputa vie a acestora, jocul lor fără de sfârșit. Totul este înțeles în termeni de forță vie și reacție, expansiune și retragere.

Privind lumea așa cum se vede ea în oglinda de aici, adică în fluxul vertiginos al timpului, Nietzsche descrie în chip admirabil mișcarea ei fascinantă, cu adevărat ofidiană. Reiau în acest sens doar un singur fragment din locul amintit mai sus. „Și știți voi ce este «lumea» pentru mine? Vreți voi să v-o arăt în oglinda mea? Această lume: un monstru de forță, fără început, fără sfârșit, o mare eternă de forță cu ape de bronz, ce nu crește, nu scade, nu se destramă, ci doar se transformă, ca întreg o mărime invariabilă, o economie fără cheltuieli și pierderi, însă de asemenea fără creșteri, fără încasări, de „nimic“ altceva înconjurată decât de granițele ei, nimic care să apună, să se risipească, să se extindă la infinit, ci ca forță determinată incrustată într-un spațiu determinat, dar nu într-un spațiu ce ar fi „gol“ pe alocuri, mai degrabă ca forță pretutindeni, ca joc al forțelor și al valurilor de forță atât Unu cât și Multiplu, aici acumulându-se și diminuând simultan acolo, o mare de forță tălăzuind și zbătându-se în sine, transformându-se veșnic, suind veșnic înapoi cu anii fără de număr ai unui ciclu, cu

fluxul și refluxul formelor plăsmuite din ea, din cele mai simple gonind către cele mai complexe, din cele mai calme, mai reci și mai împietrite spre cele mai încinse, mai sălbatice, mai contradictorii, și apoi iarăși revenind din plenitudine spre simplitate..." (§ 1067). O veche spusă, *amor fati*, își modifică acum radical înțelesul ei (§ 1041). A înțelege propria lume ca perspectivă pe care viața însăși o produce înseamnă să consimți la aceasta și să-ți iubești destinul posibil în cuprinsul ei ca nimic altceva mai firesc. Omul se vede acum ca o imagine a întregului vieții – și numai astfel un fragment de fatalitate.[58] Se vede situat pe o scenă vastă unde nu se joacă nimic dinainte scris. De fapt, pe această scenă tocmai timpul își joacă trecerea și refacerea sa, jocul nesfârșit cu sine este al eonului ca atare (*cf. Dincolo de bine și de rău*, § 56). Lumea apare ca un spectacol al timpului eonic, apt să se refacă întruna pe sine. Exact în acest sens poți vorbi despre lumea omului ca reprezentație, fără a mai separa ferm între un lucru ca atare și imaginea sa.

Peisajul din urmă, unde cu fiecare privire lumea se reface în întregime pe sine, comportă și o latură puțin mai tenebroasă. Ce înseamnă totuși această multiplicare la nesfârșit a celor existente? Nu cumva puterile vertiginoase ale oglinzii pot fi resimțite în acest caz ca obscure, cu adevărat terifiante? Un scriitor ca Borges va reveni în dese rânduri asupra acestui fapt, regăsit probabil în acele texte vechi care au modelat în timp mentalitatea unor popoare întregi. Un vers dintr-un sonet al lui Enrique Banchs îi amintește că oglinda reduplică de fapt aparența evanescentă a lucrurilor. Ea orientează privirea către imaginea unei simple imagini, umbra unei umbre. De la o aparență de gradul întâi se trece la o aparență de gradul al doilea – și așa mai departe. Merită oare să fie venerată o astfel de imagine? Dacă nu merită, atunci ar trebui să ne schimbăm

---

58. A se vedea în acest sens ceea ce spune Nietzsche în *Amurgul idolilor*, secțiunea „Cele patru erori", § 8.

credința noastră în legătură cu cele temporale, lucruri și viețuitoare, oameni și epoci, cu tot ce este supus trecerii într-un fel sau altul. Căci tocmai acestea sunt imagini ale imaginii, umbre ale umbrei, toate în oglinda fantomatică a timpului. „Într-adevăr, este groaznic că există oglinzi; eu întotdeauna am simțit teroarea oglinzii. Cred că Poe a avut aceeași senzație. Este o lucrare a lui Poe, una din cele mai cunoscute, despre decorarea locuințelor, în care una din condițiile indicate este aceea ca oglinzile să fie situate în așa fel încât o persoană șezând să nu se poată reflecta în ele. Asta înseamnă să-ți fie teamă de imaginea ta din oglindă. Întâlnim acest lucru în povestirea *William Wilson*, despre dedublare, ca și într-o relatare a lui Arthur Gordon Pym. Un om dintr-un trib din Antarctica, privindu-se pentru prima oară într-o oglindă, este cuprins de oroare. Noi ne-am obișnuit cu oglinzile, însă este ceva oribil în duplicarea vizuală a realității."[59] Faptul că noi ne-am obișnuit deja cu ceea ce este totuși îngrozitor, iată într-adevăr un lucru ce ar trebui mai mult luat în seamă.

Această forță obscură a oglinzii, de a duplica la nesfârșit cele reale, nu ne poate fi însă indiferentă. Oglinda atrage cu destulă putere către suprafața ei de reflexe, în aparență pașnică. Lumina ei clarobscură apare ca un adevărat refugiu pentru acea privire care a simțit din plin nevroza zilei și masivitatea opacă a lucrurilor. Tocmai aici se află magia oglinzii și deopotrivă misterul ei atrăgător. Poetul invocat mai sus, Enrique Banchs, redă admirabil acest lucru („Ospitalieră și devotată în reflectarea sa,/ în care lumea materială obișnuiește/ să fie aparență, este oglinda/ ca un clar de lună în penumbră"). Timpul unei astfel de magii este de regulă cel vesperal. Cum comentează Borges, „totul trebuie să fie imprecis ca și oglinda, oglinda penumbrei; de altfel, simțim că totul se petrece în penumbră,

---

59. Jorge Luis Borges, *Frumusețea ca senzație fizică*, traducere de Valeriu Pop, Editura Paideia, București, 1998, pp. 102-103.

probabil seara sau noaptea“. Mintea urmează apoi să-și îndrepte atenția către acele realități ce apar ca oglinzi intangibile și adesea terifiante, așa cum sunt propria viață interioară, pe de o parte, sau timpul însuși, pe de altă parte. Singura lor calitate ce nu poate fi complet uitată este cea speculativă, sesizabilă atunci când, prin survenirea a ceva străin, ceea ce se reflectă și imaginea sa ajung să însemne unul și același lucru.

21. Reabilitarea hermeneutică a gândirii speculative

Voi reveni la o idee enunțată în mai multe locuri de către Gadamer, anume că orice corelație între cele radical diferite este într-adevăr de natură speculativă. Așa este, de exemplu, corelația dintre cuvânt și lucru, inevitabilă pentru absolut oricine dintre noi. Sau cea dintre gândire și existență, într-un alt plan al discuției. În ce sens însă folosește Gadamer acest cuvânt, „speculație“? Și cum anume readuce în atenție potențialul imens al gândirii speculative? Câteva pagini din *Adevăr și metodă* pot fi în această privință o bună călăuză, mai ales atunci când autorul revine cu multă relaxare la unele scrieri mai vechi.

Grecii ar fi înțeles de timpuriu că ființa celor existente „se împlinește pe sine în gândire“. Nu este vorba însă de acel înțeles al gândirii cu care ne-a obișnuit psihologia modernă. Și nici de gândirea centrată pentru totdeauna în ea însăși. Termenul folosit altădată, *nous*, nu indică doar facultatea cea mai pură de a gândi, ci deopotrivă și ceea ce gândirea caută să gândească, anume ființa însăși. Cu alte cuvinte, *nous* actualizează el însuși un mod de a fi, anume „ființarea supremă și cea mai adevărată, ce reunește în sine ființa a tot ce ființează“. Faptul ca atare ar fi posibil întrucât există un gen de „corelare naturală a spiritului uman cu natura lucrurilor“[60]. Ce înseamnă aceasta

---

60. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., pp. 340, 342.

pentru felul în care înțelegem noi lucrurile? Nu doar ființa se realizează pe sine în gândire, ci și gândirea se împlinește pe sine în survenirea ființei. Nu doar ființa se realizează ca ființă a gândirii, ci și gândirea ca gândire a ființei. Cu alte cuvinte, ființa celor existente se actualizează în gândire, iar gândirea se realizează pe sine în adevărul ființei. Acest lucru se întâmplă probabil arareori, dacă nu cumva în chip neștiut, ca orice punct extrem al dorinței noastre. Iar distanța dintre gândire și ființă, deși radicală, lasă a se întrevedea o relație prealabilă a celor două.

Este ceea ce au căutat să ne aducă mereu în atenție autorii vechi. Nu întâmplător în scrierile lui Platon modul de a fi al sufletului este determinat prin aceea că „participă la ființa adevărată, adică aparține aceleiași sfere a esenței ca și ideea (*Phaidon*, 72)". Aristotel revine asupra acestei idei atunci când spune că sufletul este în actul său pur însăși ființa a tot ce ființează (*De anima*, 431 b). Cu alte cuvinte, ființa și spiritul „țin în mod originar unul de celălalt; elementul primar este relația". Grecii au înțeles că, de fapt, gândirea nu urmează un drum solitar al ei în raport cu ceea ce ea gândește. „Dialectica, această întâmplare a logos-ului, nu era pentru greci o simplă mișcare efectuată de gândire, ci mișcarea lucrului însuși [*Sache*] ce poate fi experimentată de aceasta." Importă acum tocmai ideea coapartenenței lor originare, regăsită mai târziu de către Hegel, care însă a dorit să exprime un gen de mediere completă între rațiune și ființă.

Gadamer va relua pe cont propriu ideea relației speculative, deocamdată cu înțelesul de coapartenență a celor radical distincte, așa cum sunt gândirea și ființa lucrului gândit. Va căuta să o ilustreze pentru început cu o situație mai ușor sesizabilă decât cea pe care o reprezintă corelația originară dintre gândire și ființă. Se referă în acest sens la ceea ce înseamnă dialogul ca atare, de pildă cel dintre interpret și tradiție.[61] Acest dialog

61. *Ibidem*, p. 344.

aduce în față nu doar cuvântul interpretului adresat tradiției, ci și cuvântul tradiției adresat peste timp interpretului. Omul ascultă nu doar propriul său cuvânt, ci și cuvântul celuilalt, al celui străin. Dacă o face așa cum se cuvine, cel care întreabă ajunge el însuși întrebat. El trebuie atunci să răspundă cu privire la sine, să spună atât ce se întâmplă cu sine, cât și ce anume pretinde de la celălalt. Înțelesul care este pe punctul să se nască nu-i mai aparține în chip exclusiv. „În noua accedere la limbă a tradiției se ivește și există de acum încolo ceva ce nu fusese înainte [...]; lucrurile se petrec ca în cazul unui dialog veritabil în care iese la iveală și ceva pe care nici unul dintre parteneri nu-l cuprinde de la sine." Exact aici se află posibilitatea de a recunoaște un fapt concret și originar într-o privință. La fel se întâmplă însă și atunci când omul se vede cuprins cu totul în mediul limbii pe care o vorbește. Tocmai în acest mediu eul și lumea „se prezintă în apartenența lor originară", se regăsesc împreună ca o singură apariție. „Faptul că limba este un mediu în care se află împreună eul și lumea sau, mai bine zis, se prezintă în apartenența lor originară, a constituit gândul călăuzitor al reflecțiilor noastre."[62] Cel care vorbește este el însuși vorbit de limba în care vorbește. În definitiv, folosirea limbii și a unor concepte „este un proces în fața căruia nu se situează nici o conștiință care știe și alege"[63]. Or, exact acest proces deține o structură speculativă. De exemplu, accederea la limbă a lucrului care este rostit nu înseamnă doar un act omenesc, ci deopotrivă lucrarea proprie lucrului ca atare. Recunoscut ca atare, lucrul comportă un gen de transcendență a sa. Doar că este vorba acum de o transcendență ce survine ea însăși în timp, în chiar mișcarea contingentă a lucrurilor.

În astfel de situații, relația dintre actul gândirii și ceea ce este gândit nu este niciodată univocă. Dacă deține o orientare, aceasta nu-i este dată ca un simplu act intențional, dintr-o

62. *Ibidem*, p. 353.
63. *Ibidem*, p. 345.

singură parte. Cum spune Gadamer, „lucrul își urmează mersul și nu evoluează fără ca noi să gândim, însă a gândi înseamnă a desfășura un lucru potrivit propriilor sale consecințe“[64]. Se va putea vorbi în acest caz de gândire speculativă, chiar dacă nu în același sens în care au vorbit comentatorii medievali. „Un gând este speculativ dacă raportul enunțat în el se lasă gândit [...] ca un raport de oglindire, în care oglindirea însăși nu este altceva decât apariția pură a oglinditului, așa cum unul este unul altuia, iar altul este altul unului.“[65] Ceea ce înseamnă că, de fapt, gândirea lasă lucrului posibilitatea ca el să apară, să se manifeste. Lucrul se reflectă el însuși în timp ce gândirea reflectă. El se anunță în felul său, apare în fața a ceea ce reflectă. O astfel de situație este ușor de recunoscut în cazul vorbirii. „Cel care vorbește se comportă speculativ în măsura în care cuvintele sale nu reflectă o ființare, ci exprimă și aduc către limbă un raport cu întregul ființei.“[66] Este adevărat că ființa, ca orizont mai larg al sensului, nu se oferă în absența limbii. Cum singur spune, „ființa ce poate fi înțeleasă este limbă“. Acest enunț laconic, mult comentat între timp, indică cel puțin două accente ale reflecției autorului: orizontul finit al înțelegerii (sub semnul lui „atât cât e posibil“) și structura speculativă a limbii (ca mediu al oricărei experiențe a ființei).

Situația este întru totul valabilă și pentru ceea ce numim dialog, mod în care decurge o discuție. Dar cum se duce discuția dintre moderni și antici, de exemplu, sau cea dintre gândire și lucrul care-i este străin? Și cât de mult poate fi dusă această discuție? Nu cumva ea ne livrează unui gen de relativism primejdios? Gadamer și-a pus el singur această problemă, căutând să respingă acuza de relativism.[67] Dialogul face

---

64. *Ibidem*, p. 346.
65. *Ibidem*, p. 347.
66. *Ibidem*, p. 349.
67. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Selbsdarstellung*, în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1986, p. 505.

vizibil un spațiu intermundiar, acolo unde elementul străin poate surveni cu întreaga sa diferență. Acest loc intermundiar este numit pur și simplu *Zwischen*, „între“ sau „interval“. Fie că este vorba de relația omului modern cu lumea veche sau de cea a gândirii cu istoria ei, a eului cu celălalt, de fiecare dată se delimitează un interval. El comportă o tensiune inevitabilă și o viață distinctă a sa. Tocmai acesta este locul înțelegerii și al discuției despre înțelegere. „Există și aici o tensiune. Ea se creează între alteritatea tradiției și familiaritatea pe care aceasta o are pentru noi, între obiectualitatea vizată istoric și apartenența la o tradiție. În acest interval se găsește adevăratul loc al hermeneuticii.“[68] Cu alte cuvinte, exact aici, în interval, poate fi întâlnită alteritatea însăși, în absența căreia nu se poate vorbi de înțelegere. Însă în ce sens poate fi recunoscut acum ceva străin?

Este vorba, mai întâi, de alteritatea a ceea ce se află ca atare în discuție. Acest lucru, spre a fi recunoscut în ceea ce are el exotic, străin, necesită o înțelegere prealabilă a celor care discută. Se accede inițial la această densă alteritate prin mijlocirea a ceea ce numim tradiție. Iar aceasta deține o constituție bipolară: ea este deopotrivă familiară și străină. Cu privire la alteritatea celui care vorbește, urmează a fi luat în seamă locul său distinct în cuprinsul unei tradiții sau al unei limbi. Elementul

---

68. H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 225. „In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik“, cum singur spune. Ideea, cum știm, este deja prezentă în paginile lui Heidegger. Modului omenesc de a fi îi este propriu acest *Zwischen*, ca interval, așa cum este cel al vieții noastre între naștere și moarte. Nu este vorba de două limite separate, ci de coprezența lor, căci nașterea și moartea lucrează împreună și continuu în ființa omului. „«Intervalul» care se întinde între naștere și moarte se află deja în ființa *Dasein*-ului. În unitatea dintre starea de aruncare și ființa întru moarte a *Dasein*-ului, care fie fuge din fața morții, fie pre-merge către ea, nașterea și moartea «se îngemănează» într-o manieră specifică *Dasein*-ului“ (Martin Heidegger, *Ființă și timp*, § 72, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003).

străin – și deopotrivă familiar – se anunță acum în ceea ce are ireductibil fiecare mod de a vorbi (*non idem est sic duo dicunt idem*). El revine însă și la nivelul înțelesului ca atare. „Este suficient să spunem că dacă într-adevăr *înțelegem* o facem *altfel*."[69] Conduce la această formă de alteritate timpul însuși, mișcarea sa istorică. „De acum, timpul nu mai este în primul rând un abis despărțitor și creator de distanță, peste care trebuie construită o punte, ci fondul ce susține survenirea în care se înrădăcinează prezentul; prin urmare, distanța istorică nu este ceva ce trebuie să fie depășit." Într-adevăr, există o dublă față a timpului, atât ca abis ce desparte cele proxime, cât și ca mediu în care devine posibilă comprehensiunea însăși. Cele două coincid într-o privință („în realitate, importantă este identificarea distanței temporale cu o posibilitate productivă a comprehensiunii"). Cum vedem, comprehensiunea tinde să refacă diferența pe care o aduce cu sine timpul însuși: cel care într-adevăr înțelege o face de fiecare dată altfel. Înțelegerea conduce mereu către un altceva și un altcum, semnul unei vizibile distanțe temporale.

Enunțul mai vechi, care ne spune că a gândi și a fi înseamnă unul și același lucru, cunoaște acum o nouă variantă, aparent mai slabă: înțelegerea și timpul sunt, într-o privință, unul și același lucru. Hegel spune la un moment dat ceva asemănător, anume că esența „ar fi de sesizat ca unitate a gândirii și a timpului"[70]. Firește, afirmația sa vine cu o altă intenție, în

69. H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 226.

70. Reiau aici complet cele spuse de Hegel în fraza respectivă. „Acest Eu = Eu [despre care vorbește Fichte] este încă mișcare ce se reflectă pe sine în sine"; diferența sa absolută, „fiind distincție pură și totodată obiectivă pentru sinele care se cunoaște pe sine, trebuie exprimată ca fiind timpul însuși. Așa încât, după cum înainte [prin Descartes și Spinoza] esența a fost exprimată ca unitate a gândirii și a întinderii, ea ar fi de sesizat [acum] ca unitate a gândirii și a timpului" (*Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 455).

cuprinsul unui alt gen de fenomenologie. Dincoace însă, dialogul nu sfârșește într-un gen de sinteză a rațiunii istorice, impersonale. Căci el descrie, în cele din urmă, însăși mișcarea vieții. Totul se petrece exact ca în viață: întrebarea și răspunsul nu sunt definitiv satisfăcute, nici nu e posibil acest lucru, dar omul ajunge să se orienteze cât de cât și să-și dea seama că nu poate pretinde niciodată prea mult. Faptul că intervalul ca loc de întâlnire nu poate fi eliminat ne spune și altceva, anume că adevărul este departe de a fi stăpânit și luat în posesie. Accesul la adevăr înseamnă participare, așa cum se întâmplă în cazul artei sau în cel al iubirii. El survine doar atâta vreme cât dialogul este viu sau real: nimeni nu are aici ultimul cuvânt. Și nu există într-o astfel de experiență progres neutru, adică o creștere a puterii cuiva de a dispune de cuvântul sau de prezența celuilalt.

Ce anume doresc să spun în cele din urmă? Cred că modul speculativ de a gândi, așa cum îl descrie Gadamer, are puterea să indice un raport mai originar cu lucrurile. Și, în cele din urmă, cu ființa însăși. Să nu uităm în această privință înțelesul pe care unii termeni, ca *speculum*, l-au avut în latina timpurie. Când noi vorbim despre oglindă, avem în vedere de regulă un simplu obiect, în care ne putem privi chipul sau putem sesiza imaginea lucrurilor care se află întâmplător în fața sa. Însă cu orice expunere de sine – sau, mai exact, cu orice reprezentație – se anunță un mod sau altul de oglindire. Importă acum mai ales înțelesul său verbal și faptul că, în realitate, ia forma unei reprezentații de sine. În fond, actul oglindirii apare întotdeauna ca un raport dublu. „Oglindirea este o substituire permanentă; faptul că ceva se oglindește în altceva, castelul în lac bunăoară, înseamnă că lacul reflectă imaginea castelului“[71]. Doar că în acest caz imaginea nu este deloc exterioară lucrului. Deși intangibilă sau imaterială, ea participă la ființa

71. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 347. În ceea ce privește termenul *speculum*, este invocat Sf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II, 2, art. 3.

acelui lucru concret. Se află aici ceva greu comprehensibil („Misterul veritabil al oglindirii este tocmai intangibilitatea imaginii, plutirea redării pure"). Mai mult chiar, imaginea este într-o privință acel lucru ca atare („oglindirea însăși nu este altceva decât apariția pură a oglinditului"). Dacă imaginea este imaginea unui lucru, acel lucru este el însuși lucrul imaginii. Nu poate fi ceva indiferent față de imaginea sa. Nu poate să dețină în absența ei un anume sens, să spunem un sens de prezență sau de absență. Acesta presupune întotdeauna un raport cu sine și cu ceva străin, o dublă reflectare, o imagine, un joc specular de semne.

Cum ne dăm seama, totul se întâmplă altfel decât credem noi în mod obișnuit. În mod obișnuit noi credem, de pildă, că edificiul de piatră pe care-l numim castel există așa cum există chiar și atunci când nimic nu reflectă prezența sa acolo unde se află. Nu ne vom pune în acest caz problema înțelesului pe care-l are existența sa, cu atât mai puțin problema unui posibil sens de prezență. Dar dacă totuși am dori să ne punem și o astfel de problemă, atunci experiența simplă nu ne ajută prea mult. De aceea Gadamer spune la un moment dat că speculativul numește tocmai contrariul a ceea ce experiența cotidiană ne prezintă ca foarte sigur. Experiența cotidiană este cel mai adesea robustă și sigură de ea însăși. Dar preferă să ia lucrurile ca și cum acestea ar fi date, în simpla lor exterioritate și așa cum apar în chip nemijlocit. Prezența lor simplă este luată în felul a ceva în sine. În acest caz, Rorty, de pildă, ar avea perfectă dreptate să divulge un mit și o mare iluzie (vorbind despre conștiința de sine a filozofiei moderne ca „oglindă a naturii"). Or, gândirea speculativă caută să treacă dincolo de această simplă reprezentare, să scoată lucrurile din exterioritatea lor proastă. Ea regăsește lucrul în sine doar odată cu imaginea sa. Altfel spus, doar odată cu acea dublă reflectare în al cărei joc intră. Iar imaginea unui lucru ține într-o privință de însăși ființa sa. Gândirea devine astfel reflectare a ceea ce se

reflectă pe sine, *speculum*. Ceea ce conduce la ideea puțin mai ciudată că lucrul înseamnă – chiar în el însuși – imaginea sa. Este însă vorba de acea imagine ce devine parte a unui raport dublu („în care oglindirea însăși nu este altceva decât apariția pură a oglinditului"). Așa se întâmplă, de pildă, când în cuprinsul unui joc, cum este cel al înțelegerii, jucătorul se joacă în aceeași măsură în care este el însuși jucat. El va înțelege acest lucru nu după simpla măsură a voinței sale, ci după măsura unui raport subtil și nedeterminat între voință și întâmplare.

Mișcarea lucrului gândit nu se reduce niciodată la sensul pe care-l poate avea în actul nostru de gândire. Cum deja am văzut, logos-ul însuși „nu era pentru greci o simplă mișcare efectuată de gândire, ci mișcarea lucrului însuși ce poate fi experimentată de aceasta"[72]. Tocmai de aceea, imaginea unui lucru nu-i este acestuia nici exterioară și nici insignifiantă, indiferent despre ce lucru ar fi vorba.

Într-adevăr, ca raport ce ascunde un gen de ambiguitate esențială, reflectarea acoperă lumea în întregime. Ea este constitutivă omului și lumii sale, de la cele mai simple moduri posibile, pe care le socotim elementare, la cele care privesc însăși ființa unui lucru. Ceva se reflectă în altceva, cerul în adâncul mării, pădurea în ochii sălbăticiunii, chipul omului în privirea celui din fața sa, lumea de aici în limba pe care o poți vorbi etc. În același timp, lucrul în care ceva se reflectă este el însuși apt de a se reflecta în starea celui dintâi: marea în mersul norilor, sălbăticiunea în starea bună sau precară a pădurii, cel care privește în dispoziția de pe chipul celui aflat în fața sa, limba pe care o vorbești în starea de lucruri a lumii existente. Faptul reflectării este, în consecință, dublu. Ceea ce înseamnă că pentru a vorbi despre modul de a fi al unui lucru, de exemplu al lumii noastre de aici, trebuie să ai neapărat în vedere și imagi-

72. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 342.

nea sa. Adică felul în care se constituie această lume, de pildă, în limba pe care o poți vorbi, în credințele și utopiile noastre. Această imagine nu-i este deloc exterioară: ea participă într-un fel sau altul la modul ei de existență. Ceea ce a observat altădată Schelling, anume că obiectul din fața oglinzii și imaginea sa formează unul și același lucru[73], este acum perfect adevărat. Ființa unui lucru nu poate fi concepută fără imaginea sa. Uneori noi credem că este vorba doar de imaginea sa în mintea noastră sau în propozițiile limbii pe care o vorbim. Credem astfel întrucât identificăm prea ușor ființa unui lucru cu înțelesul său în mintea noastră. Dincolo de toate însă, imaginea unui lucru face parte din chiar ființa sa, este într-o privință însăși ființa sa, chiar dacă uneori noi acceptăm mai greu acest adevăr simplu.

Mai poți recunoaște aici, în această nouă versiune a gândirii speculative, figura solitară a celui care stă de veghe și așteaptă să vadă în depărtare ceva cu adevărat important pentru sine și ceilalți? Probabil că nu întocmai, iar acea solitudine la care părea să fie condamnat altădată nu mai este ceva în felul unei veghi nocturne pline de îngrijorare. Căci îl poate privi acum pe fiecare dintre noi în parte, mai mult sau mai puțin, ca atunci când se vede singur atras de ceea ce se situează la frontiera celor vizibile.

22. Privirea care se privește pe sine privindu-se

Este de luat în seamă acest lucru, anume că, în absența percepției de sine, absentă va fi, în actul de gândire, și percepția a ceva străin. Când starea sa proprie îi ajunge indiferentă, la fel se întâmplă și cu ceea ce diferă de sine. Ceea ce înseamnă

73. *Cf.* F.W.J. Schelling, *Bruno sau despre principiul divin și natural al lucrurilor*, ed. cit., p. 56.

că, atunci când este cu adevărat la lucru, gândirea se privește continuu pe sine. Îi este proprie, ca un reflex natural sau ca o pasiune bolnăvicioasă, năzuința de a se întoarce mereu asupra ei însăși.

Vorbind despre conotațiile verbului *reflectere*, în literatura latină, Rodolphe Gasché face o mențiune pe cât de simplă, pe atât de elocventă. A reflecta cu privire la ceva anume nu înseamnă a considera acel lucru într-o manieră indiferentă, ca atunci când vorbim despre lungimea unor nave maritime sau despre adâncimea unor fluvii de pe continente străine. Dimpotrivă, contează mult tocmai experiența pe care o face omul astfel și situația sa concretă în această experiență. A reflecta cu privire la un lucru înseamnă a considera însăși experiența în care se dă acel lucru.[74] Este vorba de o exigență reluată mult în gândirea fenomenologică: a considera însăși experiența în care obiectul se dă și a reflecta cu privire la sine, aceste două acte tind să se suprapună. O situație de limită, cred, ar fi când lucrul care se reflectă și sinele care reflectă coincid întru totul. Actul reflexiv le este acum propriu într-un dublu sens: lucrul este reflectat și deopotrivă se reflectă, sinele se reflectă și deopotrivă este reflectat în sine. Sunt cunoscute în această privință unele reprezentări nu tocmai obișnuite, așa cum este cea a oglinzii care se reflectă pe sine. Sau cea a privirii care se privește pe sine privindu-se. Când într-adevăr se reia astfel, imaginea însăși cunoaște un gen de situare în abis.[75] O reprezentare

---

74. Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, traduit de l'américain par Marc Froment-Menrice, Galilée, Paris, 1995, p. 35.

75. *Cf.* Jurgis Baltrušaitis, *Eseu privind o legendă științifică: oglinda. Revelații, science-fiction și înșelăciuni*, traducere de Marcel Petrișor, Editura Meridiane, București, 1981, cap. X. Pagini excelente despre mișcarea speculară a gândirii, așa cum a fost ilustrată în epoca premodernă, oferă Valeriu Gherghel în *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la Sfântul Augustin la Samuel Pepys* (îndeosebi secțiunea a treia, „*Mirabilia*"), Editura Polirom, Iași, 2005, pp. 161 *sq.*

asemănătoare este de aflat în literatura neoplatoniciană, mai ales cu referire la ceea ce s-a numit *nous*, spirit. Acesta este văzut asemeni luminii pure care se reflectă în chip simplu pe sine. Imaginea poate fi regăsită, analogic, și într-un alt plan: lumina care luminează lucrurile se reflectă pe sine în chiar acest proces de reflectare. Hegel va transpune în concepte această din urmă reprezentare, vorbind despre spiritul absolut ce ar reflecta în chip deplin propria sa devenire.

Ce justificări – recunoscute sau nu ca atare – a putut avea gândirea speculativă în aceste secole din urmă? Câteva din ele sunt enunțate chiar de către cei care au sesizat posibilitatea unui sens pozitiv al speculației. Cusanus, cum știm, avea în vedere ceea ce este inaccesibil gândirii discursive, întrucât nu se supune logicii non-contradicției. Intenția sa nu era, în ultimă instanță, una pur cognitivă. Când spune că *„speculatio est habitatio in pace“* („speculația înseamnă să locuiești în pace“), orientează atenția către înțelesul ei spiritual, în definitiv soteriologic. În alte situații, gândirea speculativă este invocată atunci când este vorba de corelația unor naturi radical diferite. Ea vine să distingă în una și aceeași ființă reală naturi aparent incompatibile. Descartes a fost sensibil la acest lucru atunci când, discutând despre ceea ce este propriu modului omenesc de a fi, are în vedere unitatea greu inteligibilă dintre trup și spirit. Sau când constată cum mintea omenească pune în joc idei care, așa cum este ideea de infinit, transcend nelimitat ceea ce stă în puterile omului. Revine în acest fel asupra mișcării speculative ce este proprie gândirii înseși. Când aceasta se pune pe sine în discuție, dincolo de orice altceva, modul ei reflexiv capătă un aspect de-a dreptul vertiginos. Ea se descoperă pe sine în chiar această mișcare pur reflexivă. Este cu adevărat ceea ce este doar în actul reflectării pure de sine. Privirea speculativă este la lucru și atunci când în discuție se află posibilitatea corelației unor date complet eterogene, așa cum sunt, pentru Kant, sensibilitatea și intelectul pur, chestiune discutată în secțiunea referitoare la „schematismul transcendental“. La fel și corelația

între lumea fenomenală și cea pur inteligibilă, ce ar sta în puterea judecății prin analogie. Spre a putea vorbi de aplicarea unor categorii la fenomenul sensibil, Kant, cum știm, invocă facultatea de figurare pură a minții.[76] Înainte de toate însă, tocmai înțelegerea unei idei cum este cea a lucrului în sine va regăsi, în chiar această epocă modernă, o mai veche cale speculativă. Este vorba de cea analogică, așa cum o descrie Kant în *Prolegomene*, §§ 57-58. Știm bine că ea a fost invocată mereu ca o posibilitate de a recunoaște ceea ce este incomprehensibil în sine.

Filozoful modern insistă mai ales asupra manierei în care gândirea scoate în evidență modul ei propriu de a fi. Revenind aproape obsesiv la ceea ce ea însăși înseamnă, gândirea ajunge să aibă evidența de sine în chiar actul ei profund reflexiv. Ea se privește astfel pe sine ca act simplu de a privi și a înțelege. Cum spune Descartes, oricât aș fi înșelat de propriile mele simțuri, de unele judecăți și de științele timpului, eventual de o putere străină așa cum este geniul rău, câtă vreme gândesc asupra acestui lucru eu exist cel puțin ca act de cugetare. Acest lucru este dintru început cât se poate de sigur. Așadar, câtă vreme pot gândi asupra faptului că totul poate fi pus la îndoială, eu însumi exist. Și eu exist în chiar acest act simplu și elementar de a gândi cu privire la mine însumi. Nu cel care gândește se joacă astfel cu propriile sale gânduri, ci gândirea însăși pune totul în joc, inclusiv situația ei ca atare.[77] Exact

76. *Cf.* Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 169-180. De exemplu, figura pură a cantității este numărul, a realității – existența într-un timp determinat, a substanței – permanența realului în timp, a cauzalității – succesiunea celor diverse, a acțiunii reciproce – simultaneitatea unor determinări, a necesității – existența acestor determinări în orice timp etc. Așadar, astfel de scheme apar în cele din urmă ca modulații temporale, întrucât tocmai timpul, ca formă pură a sensibilității, face posibilă medierea între conceptul pur a priori și datele sensibilității.

77. *Cf.* René Descartes, *Meditații metafizice*, I și II. Cum observă Michel Foucault, în astfel de meditații nu este vorba de un simplu

aici, în actul ei de meditație, gândirea descoperă modul ei distinct de a fi. Și, deopotrivă, descoperă ceea ce diferă de ea însăși, trupul viu, prezența celuilalt și lucrul oarecare, ca într-o reprezentație spectaculară a lumii vizibile. Mai departe încă, sesizează sensul lor profund analogic, văzându-le atunci ca imagini sau lucruri create, spre a regăsi în cele din urmă corelația de ființă între cele reale și cele ideale.

Astfel de situații îi vor încuraja pe unii interpreți, de felul lui Schelling, să se întrebe dacă în cazul speculației avem de-a face doar cu o anume întrebuințare a gândirii și nu cumva cu o facultate realmente distinctă față de celelalte.[78] Modelul ei de constituire este de regulă cel al reflectării de sine, al privirii care se privește pe sine, așa cum am văzut mai sus. Iar înțelesul imaginii se schimbă destul de mult, ca atunci când se vorbește despre perspectivă – sau reprezentație de sine – ca mod de refacere speculară a lumii celor existente. Faptul ca atare este posibil prin disponibilitatea firească a minții noastre și prin efortul ei comprehensiv. Este un efort în absența căruia lumea cunoștințelor sau cea a competențelor tehnice ar ajunge să compună doar un imens depozit de obiecte și instrumente.

---

exercițiu critic al gândirii, ci de o plasare a ei într-o situație aparte. „Descartes [...] se pune în situația cuiva care caută ceea ce nu poate fi pus la îndoială. Nu este așadar deloc vorba de un exercițiu asupra gândirii și conținutului ei, ci de un exercițiu prin care subiectul se pune, prin intermediul gândirii, într-o anumită situație. Subiectul suferă o deplasare față de ceea ce este el însuși prin efectul gândirii: tocmai în asta constă, în fond, funcția meditativă pe care trebuie să o aibă lectura filozofică, așa cum este ea înțeleasă în epoca despre care vorbim“ (*Hermeneutica subiectului*, ed. cit., pp. 341-342).

78. Ideea revine, deși sub alte motivații, la un interpret ca Nikos Matsoukas, în scrierea *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere de Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, pp. 26-27. Este o idee mai veche, de altfel. Comentând scrierile unor autori greci, Avicenna, de pildă, a vorbit în chip firesc despre o putere speculativă a sufletului (*virtus animae speculativa*).

Sau o simplă mașinărie, exact așa cum apare în unele texte mai vechi „moara dracului“, cea care, deși funcțională tehnic, este complet oarbă, macină la nesfârșit în gol.

23. O afacere modernă: portretul terifiant al metafizicii

Dincoace de aceste situații, pe care le-aș putea socoti totuși ca necomune, încrederea în gândirea speculativă a fost însoțită de multe rezerve. Judecata ei a fost supusă adesea unor condiții exterioare, ce traduc de fapt preocupările sau credințele comune ale unui interval de timp. Despre ce anume este vorba?

Unele distincții moderne s-au transformat ușor, din păcate, în forme de izolare a termenilor distinși. De exemplu, distincția dintre gândirea speculativă și cunoașterea empirică, spre a se spune că doar obiectul acesteia din urmă ar fi dat într-o experiență sensibilă. Sau cea dintre rațiunea speculativă și rațiunea logică, discursivă. Nu mai puțin, distincția dintre cunoașterea speculativă – ce ar fi pur teoretică, liberă de orice element contingent – și cunoașterea practică. Astfel de delimitări, întotdeauna discutabile, au luat între timp forma unor adevărate separații. Unele reacții violente față de ceea ce înseamnă folosire speculativă a gândirii s-au născut, cel mai adesea, din simple neînțelegeri. Sau datorită identificării ei abuzive cu folosirea abstractă și formală a rațiunii. Se știe că Johannes Gerson, cu un secol înaintea lui Luther, va supune unei critici severe filozofia speculativă de școală. Face acest lucru inspirat de o tradiție ce urcă până la teologia mistică a lui Dionisie Areopagitul. Unul dintre exegeți observă de altfel că înțelesul peiorativ al speculației a vizat tocmai „formularea de idei oțioase asupra unor subiecte extravagante, asupra unor ipoteze așa-zis *a priori*“. Doar că acest cuvânt „nu are conotație peiorativă decât pentru o minte stăpânită de prejudecata «naturalistă»

față de gândirea însăși“[79]. Termenul ca atare ar fi căzut în dizgrație mai ales după ce Luther pune în discuție întreaga teologie scolastică.

Acest din urmă fapt se repetă cu și mai multă forță în decursul ultimului secol. Auzi prea ușor spunându-se, mai ales în posteritatea analitică a lui Rudolf Carnap, că nu se poate vorbi serios de o cunoaștere speculativă câtă vreme aceasta ar însemna, să spunem, intuiție pură a minții. Dar de ce anume speculația ar trebui neapărat asimilată cu o astfel de intuiție pură nu ne spune nimeni. La fel, auzi afirmându-se că, atâta vreme cât o astfel de cunoaștere este străină procedurilor empirice, ea nu reprezintă ceva realmente autentic. De ce însă ar fi străină experienței, mai ales că ea însăși înseamnă o experiență a minții omenești? Iar dacă ar fi uneori străină empirici comune sau celei bine controlate tehnic, din ce motive ar trebui să-i negăm orice sens posibil? Ce ar putea să ne îndreptățească acum să nu acceptăm această experiență de adevăr? Astfel de întrebări însă vor fi în continuare, pentru unii dintre noi, simple vorbe în deșert. Aproape orice sinonim al termenului „speculativ“, așa cum ar putea fi găsit prin anamneză liberă, este acum perfect discutabil. Unele sinonime, de altfel, duc cu ele stigmatul întunecat sub semnul căruia gândirea speculativă a fost situată. Căci pentru mulți dintre cei care livrează dicționare și lexicoane cititorilor de orice fel, acest cuvânt ar

---

79. *Cf.* Rodolphe Gasché, „Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion“, *op. cit.*, p. 61. Mai târziu, când vehemența lui Luther pare a fi uitată, situația se schimbă în mod evident. „După reîntemeierea de către Descartes a conceptului de adevăr, în timpurile moderne speculația nu a mai semnificat doar transcenderea necesară a ceea ce este dat prin simțuri, ci a implicat de asemenea justificarea necesară a donației donatului, a obiectivității cognitive a lumii și a fundamentului său absolut. Tocmai în acest sens lărgit trebuie înțeleasă maniera pozitivă în care Kant folosește conceptul de speculație, ceea ce este valabil deopotrivă și pentru idealismul german, inclusiv pentru Hegel.“

desemna ceva „abstract“, „formal“ sau „gratuit“, „nejustificat“, „străin datelor empirice și logice“, „fantasmatic“, „fantezist“ sau „arbitrar“, „subiectiv“ și „suspect din punct de vedere rațional“. Sau, mai rău încă, pus în relație cu sfera afacerilor grosiere, termenul ajunge să numească ceva dubios din punct de vedere juridic, așa cum sunt de pildă speculațiile obscure la bursa financiară.[80] Alte sinonime, mai vechi, cum ar fi „theoretic“ sau „vizionar“, în sensul platonician al cuvântului, sunt lăsate fie în seama unui arheolog al ideilor, fie în cea a unui exeget retras cu totul în marginea textului clasic.

Față de discursul clasic al metafizicii speculative, au existat, în gândirea occidentală, cel puțin două atitudini mai frecvente. Una din ele constă în restrângerea severă a sferei sale de valabilitate. Cealaltă, mult mai greu de înțeles, constă în suspectarea ei sub orice formă și în orice privință. Revenind puțin la cea dintâi, aș observa că ea reprezintă tocmai pasul care a precedat, în câteva rânduri, radicalizarea întrebărilor metafizice și a conceptelor ei. Au căutat să-i delimiteze cu severitate spațiul de mișcare, de exemplu, unii gânditori sceptici, dar mai ales Pascal, Hume, Kant și cei care au urmat o cercetare cu intenție critică. O astfel de voință, de a radicaliza pur și simplu modul ei de reflecție, este vizibilă atât la cei care caută

---

80. Ce anume oferă în această privință un dicționar important de neologisme, de exemplu cel din 1978, apărut la Editura Academiei Române? Face precizarea, aparent de bun simț, că speculația înseamnă „teoretizare abstractă, metafizică, ruptă de practică și de experiență“. Aduce în ajutorul minții inocente a cititorului câteva sinonime: „speculă“, „înșelătorie“, „afacere“, „exploatare prin afaceri bancare și de bursă“ (pp. 1009-1010). Ideea va fi dusă mult mai departe într-un alt dicționar, de sinonime (Editura Academiei, București, 1982, p. 916). Acesta oferă următoarele echivalențe semantice pentru speculație: „speculă (cu valori economice), afacere, bișniță, gheșeft, învârteală, trafic“. Oare ce ar fi spus Gadamer dacă ar fi aflat că orientarea speculativă a gândirii, la care s-a referit destul de mult, reprezintă, pentru vorbitorii unei limbi neolatine, o simplă afacere sau o învârteală cu tot felul de cuvinte și lucruri?

să reformuleze vechea întrebare cu privire la ființă, cât și la cei care o deschid către alte experiențe spirituale sau istorice. Ei au sesizat bine că, oricât de atentă ar fi gândirea cu privire la ea însăși, ea uzează oricând de un preînțeles al ființei și ține esențial de o lume a vieții. În consecință, a relua iarăși unele întrebări mai vechi, de felul celei cu privire la ființa celor existente, devine un exercițiu aproape inevitabil. Nimic însă nu va conduce la scoaterea în afara jocului a experienței metafizice, cea despre care Kant spune că se naște dintr-o dispoziție firească a minții omenești. Dimpotrivă, ea urmează acum a fi luată ca atare și înțeleasă în chiar firescul ei.

Dacă așa stau lucrurile, dacă metafizica ține deopotrivă de atitudinea noastră naturală și de cea critică, secundă, atunci de ce anume o suspectăm întruna? Mai exact, de ce simțim nevoia să o bănuim de ceva necurat, echivoc sau îndoielnic? Și de ce îi asociem cu ușurință imagini de-a dreptul terifiante? Căci tocmai acest lucru se întâmplă prin cea de-a doua atitudine, anume suspectarea ei în orice privință și sub orice chip.

Nu încerc să aflu acum răspunsul la astfel de întrebări. Ci vreau doar să supun atenției câteva reprezentări mai ciudate care au însoțit istoria modernă a metafizicii. Cred că abia odată cu entuziasmul scientist al celor care s-au numit ideologi, în speță al enciclopediștilor francezi, ea este percepută ca o afacere excentrică și frivolă, cum spune Condillac. S-a vorbit atunci, folosindu-se termenii economiei sociale, de caracterul inutil sau nesigur al gândirii speculative (cu referință directă la tradiția carteziană). Kant este însă mult mai comprehensiv cu metafizica de școală: o compară cu un lung război de uzură, în care nu au cum să existe învinși sau învingători. Iar Hegel, care caută să o transforme într-o cunoaștere de sine absolută a spiritului, constată la un moment dat că metafizica apare unora dintre contemporanii săi ca un mod abstract de a gândi, mai rău încă, în felul unei grave boli. În aceeași lectură ideologică, după moartea lui Hegel, ea va fi văzută fie ca o viziune

răsturnată a lumii (Feuerbach), fie ca o falsă conștiință, așa cum ar fi și teologia de altfel (Marx). Sau în felul unei forme revolute de înțelegere, reziduu al unei mai vechi istorii (Comte). Nu ar avea o bună relație cu științele naturii sau cu spiritul pozitiv (Spencer). Mult mai subtil în genealogia metafizicii occidentale, Nietzsche îi descoperă liniile constitutive de la vechii greci încoace și îi dezvăluie deopotrivă câteva idiosincrazii, cum ar fi privirea ei pretins atemporală și inversarea relației obișnuite dintre cauză și efect în faptul de înțelegere. Alte posibile obscurități, mai ales de natură logică, aveau să-i identifice Carnap și colegii săi din școala analitică, vorbind despre non-sensul unor enunțuri cu intenție metafizică.

Diagnosticarea severă a metafizicii continuă până în zilele noastre, ca și cum ceva nevăzut ar fi contaminat definitiv spiritele atinse de întrebarea aristotelică. Și, astfel, ea este indexată cu ușurință ca atitudine naivă (Willard Van Orman Quine), act în afara legii sau chiar maladie (Alfred Jules Ayer), metaforă uzată și sursă de violență (Jacques Derrida), ideologie închisă (Karl R. Popper), vocabular vid (Richard Rorty), uitare a celor esențiale (Jean-Luc Nancy), esențialism (Richard Shusterman), narațiune solemnă și vetustă (Jean-François Lyotard), gândire abstractă etc. Iar cei care încă mai cred în unele date nevăzute ale existenței îi apar lui Rorty, de pildă, asemeni unor personaje donquijotești, înscriindu-se în lungul șir de „căutători ai inefabilului, imaterialității și purității". Unul dintre cei menționați mai sus, anume Richard Shusterman, oferă un exemplu perfect de hermeneutică a suspiciunii atunci când se referă la filozofia clasică. O face cu destulă neîncredere și cu reflexe de natură neoscolastică în judecarea unor autori. De exemplu, esențialist – și prin urmare obscur -- îi apare orice gânditor care încă mai vorbește despre elemente date și nu constituite, durabile și nu temporale, identice cu sine și nu discontinue, invariabile și nu multiple, de fond și nu de suprafață, transcendente și nu imanente etc. Cea dintâi atitudine ar

încuraja privirea contemplativă, aflată la o gravă distanță de viața reală a omului. Mai mult chiar, ea „reflectă și întărește o diviziune vicioasă în cadrul societății moderne, cea dintre munca practică (dezagreabilă prin definiție) și experiența estetică, privită ca una plăcută, dar gratuită“[81]. Alte mărci ale atitudinii metafizice, din punctul său de vedere, ar fi ignorarea spațiului public de viață, înțelegerea cunoașterii ca reprezentare, teoria adevărului corespondență, dualismul de orice fel, ideea de transcendență și credința într-un sens univoc al lucrurilor. Se adaugă acestora „orice distincție sau criteriu ce afectează sentimentul nostru de familiaritate cu lumea socială și materială“, vorbirea despre lume ca și cum ne-am situa „în punctul de vedere al lui Dumnezeu“, odată cu evacuarea din această istorie a întâmplării și a contingenței.

Ce ar însemna până la urmă toate acestea? Probabil o listă de riscuri și eșecuri, sau de posibile maladii ale metafizicii de școală. Și atunci, întrebarea care se pune în continuare ar fi următoarea: de ce oare în unele medii ale gândirii importă mai mult tocmai aceste posibile eșecuri ale metafizicii decât exercițiul ei firesc sau în continuă refacere? Care este în acest caz situația celui ce pune un diagnostic negativ acestui gen aparte de reflecție? Ignoră oare complet faptul că, până la urmă, nimeni nu i se poate sustrage cu totul?

Cred că astfel de încercări, emblematice prin tendința către exces și spectacol a omului modern, apar până la urmă în felul unor lecții de bună dispoziție. Carnap, după câteva decenii de la publicarea studiului *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (1929), și-a dat seama de acest lucru. La fel și alții

---

81. *Cf.* Richard Shusterman, *Surface and Depth: Dialectics of Criticism and Culture*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2002, p. 182. Autorul divulgă o formă de esențialism metafizic în chiar cuprinsul filozofiei analitice de astăzi, mai ales la Arthur C. Danto, deși nici el, Shusterman, nu are cum să ignore problemele sau unele soluții ale celor vizați critic.

din generația sa, înțelegând mai târziu că a depăși metafizica nu înseamnă a o lăsa în urmă ca pe o boală vindecată de timp. În fond, ea este constitutivă spiritului omenesc, se face prezentă oricând cu anumite presupoziții și reprezentări ale ei. Probabil așa se explică faptul că relația acestui timp cu metafizica este cel puțin dublă: pe de o parte, severă sau aspră, când adversitatea față de ea poate să devină violentă; pe de altă parte, destul de relaxată și liberă. Până la un punct, lucrurile se întâmplă ca în cazul celor două genuri de memorie de care vorbește Kierkegaard, anume memoria deliberată și memoria liberă, spontană. Cea dintâi asigură un portret de serviciu al metafizicii, util în recunoașterea și sancționarea unor abateri de natură speculativă. Este un portret compus cel mai adesea după imagini de școală, un profil de uz scolastic. Cea de-a doua o regăsește asemeni oricărei experiențe vii și înțelege că ea deține mai multe chipuri, fără ca vreunul din ele să poată revendica în mod deplin identitatea ei ca atare.

Însă chiar și atunci când nu se cunoaște un anume profil al metafizicii, sau când ea însăși nu-și recunoaște semnele particulare, o astfel de experiență, decisivă totuși, comportă o viață distinctă a ei. Nu am avea niciodată motive pentru anunțuri sentențioase, testamentare, nici pentru unele lamentații, spre a spune, de exemplu, că metafizica se află deja în pragul morții sau că o duce tot mai greu de la o zi la alta. Cât privește cealaltă moarte a ei, mai curând simbolică, așa cum singură și-o descrie din timp în timp, aceasta nu se petrece totuși în felul în care mor fiarele singuratice din întinsul pustiu Kalahari.

•

24. Prezența inevitabilă a celor de natură metafizică

Ce am putea însă spune astăzi în aceeași chestiune? Timpul pe care-l trăim nu are cum să fie străin metafizicii, înainte de toate unor reprezentări sau idei cu privire la existență și

non-existență, realitate și aparență, temporalitate, liber arbitru etc. Nu este străin nici ideii de folosire speculativă a gândirii noastre.

Să amintesc în grabă doar trei cazuri în care acest lucru a fost recunoscut ca atare. Hans-Georg Gadamer, știm bine, discută frecvent despre orientarea speculativă a gândirii și, mai mult chiar, despre structura speculativă a limbii vorbite și a modului omenesc de a fi. Este ceea ce face, de pildă, în *Adevăr și metodă*, ultima secțiune a scrierii *Limba ca orizont al unei ontologii hermeneutice*. Paul Ricœur are în atenție multă vreme ceea ce este propriu discursului speculativ – ca discurs teoretic prin excelență, cum spune. Și caută să vadă justificarea sa în ordine culturală sau istorică; secțiunea a opta din *Metafora vie*, de exemplu, este elocventă în această privință. David Lewis, cunoscutul filozof american, reia în termeni noi unele chestiuni despre care spune singur că au un caracter speculativ, în sensul neutru al acestui termen. Este ceea ce propune, de pildă, în studiul *Despre pluralitatea lumilor*. Nu cred că au sens acum și alte trimiteri, la Paul Tillich și Mircea Eliade, Émmanuel Lévinas, John R. Searle și Luigi Pareyson, Bernhard Waldenfels și alții.[82] Căci nu e vorba de a justifica un mod de gândire uzând neapărat de argumentul autorității. Secolul din urmă

---

82. Există precedente importante în această privință, cu o explicită deschidere către gândirea speculativă: Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, 1927-1933; Alfred North Whitehead, *Process and Reality. Essay in Speculative Philosophy*, 1929; Karl Jaspers, *Metaphysik*, 1932; Robin George Collingwood, *Essay on Metaphysics*, 1940; Nicolai Berdiaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, 1946; Carl Gustav Jung, *Symbole der Wandlung*, 1952; Paul Tillich, *Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Applications*, 1954; Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959; Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, 1960; Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, 1960; Stéphane Lupasco, *Science et art abstrait*, 1963 și altele. Deopotrivă, este semnificativă reapariția, din 1987, a publicației *The Journal of Speculative Philosophy*, fără a fi singura de acest fel.

nu este deloc sărac în această privință, doar că încearcă să evite unele excese proprii gândirii moderne, sau unele reacții arbitrare cu privire la condiția speculativă a gândirii.

Voi reveni însă la o singură idee în această privință. Cum este știut, operațiile gândirii au loc întotdeauna pe fondul unor presupoziții sau credințe. Sau în prezența unor imagini și reprezentări, oricât de slabe ar fi acestea. Iar credințele noastre se suprapun în timp și se eclipsează unele pe altele, ca și cum am avea de-a face cu un ciudat palimpsest al minții omenești. Sunt cunoscute astfel de credințe, mai ales atunci când ele ajung să ia în cele din urmă o formă metafizică. Unele dintre ele se dovedesc a fi însă de o rezistență cu totul neobișnuită, așa cum sunt cele cu privire la existență și non-existență, timp și atemporalitate, realitate și aparență. Este vorba, într-un fel, de convingerile noastre cele mai profunde, de exemplu în legătură cu reprezentarea prealabilă a timpului – fie ca mișcare circulară, fie ca ordine lineară și progresivă. Sau cu privire la spirit și viață, lege naturală și moarte, înțelese diferit de la o epocă la alta. Noi nu suntem decât arareori conștienți de prezența sau de însemnătatea lor în mintea noastră.[83] Collingwood are dreptate să spună că aceste „credințe a căror istorie trebuie studiată de metafizician nu sunt răspunsuri ale unor întrebări, ci simple presupoziții ce subîntind întrebările, cărora tocmai din acest motiv nu li se aplică distincția dintre adevăr și fals...“[84]. Este motivul pentru care au fost numite presupoziții absolute, adică libere, fără însă a pretinde prea mult acestor cuvinte. Știm însă că Nietzsche, vorbind despre astfel de credințe metafizice, le-a pus în relație cu gramatica limbii vorbite.[85] Exact aceasta, cu logica ei tacită, ar induce

83. Robin G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, cu o introducere de Rex Martin, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 49-55.

84. Robin G. Collingwood, *O autobiografie filozofică*, cu un studiu introductiv de Stephen Toulmin, traducere de Florin Lobonț și Claudiu Mesaroș, Editura Trei, București, 1998, p. 88.

85. *Cf. Voința de putere*, § 484; *Dincolo de bine și de rău*, § 17.

în mintea noastră reprezentări și idei ce ajung să aibă puterea unor date atemporale. Firește, există și unele presupoziții în forme mai slabe sau mai fluctuante.[86] Însă de fiecare dată avem în față însăși metafizica pe care o subîntinde, în chip firesc, orice experiență omenească demnă de luat în seamă.

Nu e greu de văzut cum unele fenomene ce atrag cu putere gândirea noastră o exced pur și simplu în cele din urmă. Sau o conduc mult dincolo de logica ei analitică, formal non-contradictorie. Către astfel de fenomene deschid, de exemplu, unele credințe și reprezentări de fond, cu viziunea sensibilă a unui posibil orizont în ordine spirituală. Dorința profundă de a regăsi un asemenea orizont („direcție spre depărtare", „îndreptare spre un dincolo", cum spune la un moment dat Hegel[87]) nu se naște dintr-o iluzie sau năzuință oarecare. Cei care au avut în atenție astfel de fenomene au căutat să le dea semnificații oarecum neclasice. Au vorbit atunci, de exemplu, despre structura antinomică a ceea ce apare „cu totul altfel" (Rudolf Otto). Sau au căutat să înțeleagă modul lor indisponibil și indeterminabil, străin așadar condiției de obiect (Heidegger). În alte

86. În acest sens s-a vorbit despre unele motive generice ale discursului, *themata*, așa cum face de pildă Gerald Holton. O *thema* reprezintă, în definitiv, acea presupoziție ontologică pe care omul de știință o acceptă în chip oarecum inconștient (*The Scientific Imagination. Case Studies*, 1978). Nu este formulată ca atare în limbajul explicit al științei. Pentru a o recunoaște, interpretul trebuie să exploreze mai curând unele documente private: jurnale și epistole, memorii și discuții consemnate ad-hoc, mențiuni cu privire la credințele sau la așteptările intime ale unor cercetători etc. Rezistența peste timp a acestor *thêmata* este greu de descris. La fel și faptul că iau de regulă forma unor cupluri de contrarii: continuu – discontinuu, evolutiv – involutiv, invarianță – variație, unitate – multiplicitate etc. Cum s-a văzut, astfel de mărci ale lor – rezistența în timp și generalitatea elocventă – par să le apropie mult de structura unor adevărate simboluri.

87. *Cf.* G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, traducere de D.D. Roșca, Editura Humanitas, București, 1995, p. 86.

privințe, au sesizat modul lor paradoxal de a fi, sub acea dublă tendință care le este constitutivă în una și aceeași mișcare, când ceea ce se arată în același timp se și retrage (Lossky). Deopotrivă, a fost descris caracterul lor dialogic, în sensul în care logos-ul însuși survine ca dialog originar (Gadamer). Unele din ele vor fi văzute pur și simplu ca epifanii (Eliade). Sau cu un sens profund non-intențional (Lévinas) și irevocabil străin (Waldenfels). Prezența celuilalt, de exemplu, nu este niciodată univoc constituită, simplu disponibilă sau indiferentă. Ci înseamnă ea însăși donație a sensului, o inițiativă liberă ce transcende relația logică dintre *intentio* și *intentum*. Această donație, cum a înțeles Lévinas, indică o transcendență radicală față de donația ego-ului sau a conștiinței intenționale. Decurge de aici că nu despre o adecvare între cele două va fi vorba, adică între donația conștientă a sensului și alteritatea celuilalt, ci mai curând despre inadecvarea lor. Gândirea gândește cu adevărat, într-o situație cum este cea de mai sus, doar atunci când recunoaște această non-identitate între ea însăși și ceea ce urmează a fi înțeles.

Accesul la unele experiențe distincte de adevăr, de felul celei ludice și estetice sau, dincolo de acestea, de felul celei religioase, vine cu destulă prospețime în lumea celor trăite. Simți atunci că viața încă se justifică în chip firesc pe sine („este posibilă și demnă de a fi trăită", cum spune Nietzsche într-un loc din *Nașterea tragediei*, § 3). Și îți dai seama, astfel, că nu orice cale este pierdută. Or, gândirea speculativă este sensibilă tocmai la ceea ce se petrece cu unele înțelesuri în această lume a vieții. Caută să întrevadă atât un loc de posibilitate a lor, cât și felul în care devin absente. În acest caz, privirea pe care o cultivă se distinge de cea tehnică sau obiectivantă, chiar dacă locul lor poate fi unul și același. Căci presupune un alt gen de pasiune, cu o vizibilă gratuitate în primă instanță. Întrebările ei, deși se referă la modul omenesc de viață, par să orienteze către alte linii de orizont și, în acest sens, către o altă lume. Ele caută alte înțelesuri decât cele pe care le oferă, în prudența lor firească,

enunțurile obișnuite ale științei. Ai putea uneori crede că privesc spre acestea din urmă ca spre litera indiferentă a unui text ce proliferează întruna. Însă nu este vorba despre așa ceva. Dorința lor este mai curând de a vedea în ce măsură ideile au într-adevăr o justificare și o viață firească a lor. Sau în ce măsură viața poate să urce la nivelul acelor idei al căror suflu proaspăt este în stare să o refacă oricât de puțin. Mintea speculativă nu caută și nu vede idei decât atunci când acestea spun ceva vieții ca atare. Nu ar trebui judecate după o logică a eficienței sigure și evidente. În fond, nici un gen de cunoștințe nu ar face față în chip nemijlocit unei astfel de logici insidioase. Când este vorba de acel gen de meditație care se consumă în aerul unor idei aparent fără loc și fără timp, nesiguranța poate să devină maximă. Doar că astfel de idei au uneori puterea să dea măsura reală a ceea ce se întâmplă cu noi. Pot fi văzute ele însele ca întâmplări reale, câtă vreme nu uităm că realitatea vieții de zi cu zi se reface continuu pe fondul unor credințe și reprezentări. De aceea putem crede că ele fac parte realmente din viața noastră ca oameni. Sunt întâlnite în acest caz asemeni unor repere libere după care ne orientăm gândurile noastre și ceea ce dorim să facem. Nu au întotdeauna destulă forță și nici claritatea pe care o așteptăm din partea lor, însă acest lucru nu le scoate niciodată în afara jocului. Aș risca să spun că, într-o privință, dau partea cea mai concretă și mai liberă a trecerii noastre prin lume. Nu doar că fac parte din economia concretă a lumii noastre, dar țin de modul firesc în care înțelegem să ne orientăm în această lume. În definitiv, cine ar putea astăzi, om cu mintea limpede, să ignore acest exercițiu de a încerca să vadă și ceea ce nu se face văzut în manieră nemijlocit empirică? Și cum ar putea să susțină că acest exercițiu nu reprezintă el însuși o cale, un mod sensibil de orientare în lume?

Or, noi ne lăsăm atrași în exercițiul speculativ al gândirii mult mai frecvent decât am fi dispuși să credem. Indiferent aproape unde ne cheltuim timpul rezervat lucrurilor pe care

le socotim cu adevărat importante, într-un atelier de pictură sau rătăciți pe drumuri, într-un laborator de fizică, pe un câmp arid sau într-un edificiu oarecare, dispoziția speculativă a gândirii este vie. Ea se păstrează astfel câtă vreme încă resimțim puterea unor imagini și credințe libere în cuprinsul firesc al vieții. Celui care se livrează cu o bucurie ascunsă acestui gen de reflecție nu i poate pretinde mai mult decât omului care, să spunem, caută să citească și să înțeleagă, în lumea obișnuită a preocupărilor sale, unele semne ale timpului. Nu cred că are sens să vorbim, la nevoie, de o dedublare a minții noastre, activă deopotrivă în ordine speculativă și în ordine practică. Acest mod de a distinge lucrurile pretinde întotdeauna prea mult. Cele două sintagme tind să ocupe, sub semnul echivoc al rațiunii, întregul spațiu de viață al omului. Este mai puțin riscant dacă vom crede că atitudinea speculativă poate fi regăsită în proximitatea – sau deja în cuprinsul – tuturor celorlalte. Ea este la lucru chiar și atunci când pare să fie absentă. Distincția, în acest caz, nu înseamnă nici separație a celor diferite, nici negație a unora dintre ele. Cu alte cuvinte, ea ține în chip natural de modul nostru de a fi. Așa stând lucrurile, este firesc a căuta să vezi și într-un alt plan, aparent mai greu sesizabil sau mai gratuit, ceea ce se întâmplă cu noi înșine în acest interval de timp. Iar ceea ce este firesc este cu adevărat inevitabil, fără nimic întunecat în această simplă fatalitate a lucrurilor omenești.

Aceasta înseamnă, simplu vorbind, că metafizica este oricând prezentă în ceea ce omul face și gândește. Mai simplu încă, ea este deja presupusă cu oricare act al gândirii sau al voinței noastre: unele credințe și reprezentări active în mintea noastră, unele imagini și coduri simbolice (cum este, pentru Nietzsche, cel de natură gramaticală), unele întrebări de limită care ne frecventează în cele mai neașteptate situații, toate acestea ne spun că metafizica este continuu la lucru. A reveni acum asupra ei apare, de aceea, ca un gest secund, o replică târzie și previzibilă. Sau asemeni unui ecou care se amplifică din ce în ce

mai mult pe măsură ce se îndepărtează. În ultimă instanță, cu fiecare exercițiu de acest fel întâlnești de fapt cuvântul pe care omul și-l adresează singur atunci când simte că ar putea să rătăcească drumul său.

Firește, nu sunt acestea singurele motivații care au susținut continuu ideea – și mai ales viața concretă – a celor de natură speculativă. Însă despre altele și despre ceea ce ar putea să justifice astăzi nevoia de a regăsi câteva dintre ele rămâne să vorbim în continuare.

Secțiunea a III-a

IDEI ȘI IMAGINI SPECULATIVE

25. Adnotări la un enunț aristotelic

Nu este nevoie să parcurgi neapărat paginile unui tratat de metafizică spre a te convinge că unele distincții apar ca inevitabile în exercițiul firesc al gândirii. În absența lor, gândirea nu ar fi posibilă. De ce anume se întâmplă astfel este greu de spus, nu știu dacă o astfel de chestiune și-ar găsi vreodată un răspuns simplu și convingător.

Însă despre ce fel de distincții este vorba în cele din urmă? Unele dintre ele au devenit aproape canonice în vechea gândire greacă, cum este distincția între cele sensibile și cele inteligibile.[1] Când Porphir, în secolul al III-lea d. Hr., vorbește în *Introducere* la *Categoriile* lui Aristotel despre ierarhia termenilor generici și specifici, care coboară de la genul cel mai pur la specia infimă, el reia cu o altă intenție unele distincții socotite atunci esențiale: substanță și accident, corporal și incorporal, însuflețit și neînsuflețit, sensibil și inteligibil, rațional și nerațional, muritor și nemuritor. Se va putea spune astfel că omul este o ființă corporală, însuflețită, sensibilă, rațională și muritoare, mai ales muritoare, precum Socrate din temutul exemplu de silogism *barbara*, reluat în manualele de logică

---

1. Cum știm, Aristotel excelează în reluarea cu atenție și luciditate a unor astfel de distincții: materie și formă, sensibil și inteligibil, temporal și etern. Cu privire la înțelesurile ființei, va regăsi patru rădăcini sau distincții prealabile: a fi prin sine și a fi în mod accidental, a fi în potență și a fi în act, a fi în adevăr și a fi fals, a fi conform unei determinații categoriale (*Metafizica*, VI, 2, 1026 a-b).

până astăzi. Alte distincții au fost explorate mult în literatura patristică, deosebindu-se cu grijă între cele mundane și cele spirituale sau, la limită, între cele create și cele necreate. Uneori sunt numite în chipul cel mai simplu, așa cum face, de pildă, aproape orice scriitor de inspirație stoică: temporal și atemporal, cele care țin de voința omenească și cele străine acesteia. Urmând o cale reflexivă, filozoful modern regăsește ca prealabilă distincția între ceea ce devine evident prin sine însuși și ceea ce nu atinge acest gen de evidență. Va deosebi astfel cu atenție între eul ca atare și ceea ce îi este străin. Alte diferențe – între eul subiectiv și cel generic, sau între cele de natură corporală și cele de natură mentală – devin posibile pe fondul celei de mai sus.[2] Ne putem însă da seama că unele distincții de acest fel, dacă nu cumva toate, solicită prezența unui al treilea termen, cel către care primii doi orientează sau în lumina căruia diferența lor poate să aibă sens. Dacă aș avea în vedere doar acele distincții frecvent amintite în paginile unor stoici, acest lucru nu e greu de sesizat. Astfel, alături de înțelegerea temporalității ca trecere și succesiune de momente, *nunc fluens*, afli atât sensul său de durată, *aevum*, cât și cel al clipei eterne, *nunc stans*. La fel, dincolo de cele care țin de voința omenească și de cele străine acesteia, poate fi recunoscut destinul ca atare.

---

2. *Cf. Discurs asupra metodei*, IV, § 5: „Astfel încât eul, adică mintea, singura prin care eu sunt cel care sunt (*hoc est mens per quam solam sum is qui sum*), este un lucru cu totul distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decât corpul și care poate fi clar același cu cel care e acum, chiar și atunci când acela [corpul ca atare] nu există" (traducere de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995, p. 44). Distincția va fi revăzută mai târziu de către Husserl, Austin și alții. Până și un lingvist sceptic în legătură cu chestiunile metafizice, anume Émile Benveniste, va spune că distincția între sine și non-sine este una indispensabilă, „prezentă în orice limbă, în orice societate sau epocă". Este fondată astfel „posibilitatea discursului despre ceva, despre lume, despre ceea ce nu este alocuție" (*Probleme de lingvistică generală*, II, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, București, 2000, pp. 83-84).

Acest al treilea termen nu aduce cu sine o formă simplă de separație, nici anularea celorlalți doi, ci mai curând orizontul originar în prezența căruia devine posibilă orice distincție elementară în ordinea existenței.

Însă astfel de distincții, elementare, presupun deja un înțeles de fond al ființei. În definitiv, tot timpul este deja presupus un înțeles al ființei în viața noastră obișnuită. Cum excelent s-a spus în această privință, „de fiecare dată trăim deja într-o înțelegere a ființei"[3]. Or, un asemenea înțeles, presupus cu orice act de gândire și cu orice conduită omenească, aduce cu sine o diferență de altă natură, radicală. Este vorba de cea între un lucru determinat și însăși ființa sa. Cu alte cuvinte, între un anume mod de manifestare a unui lucru și modul său de a fi. În primă instanță și de cele mai multe ori, această diferență nu este reflectată. Însă ea nu va fi absentă niciodată, cel puțin sub forma unor reprezentări sau a unor imagini. Și nu va lăsa indiferentă privirea pe care o orientează cumva din ascuns. În vorbirea comună este ușor de sesizat această diferență, deși ea trece cel mai adesea aproape neobservată. De exemplu, atunci când, în discuțiile noastre obișnuite, avem în vedere ceea ce ține de însăși natura unui lucru, sau ceea ce stă în firea lucrurilor, un posibil sens al lor sau ceea ce le-ar fi propriu, în astfel de situații noi căutăm să spunem ceva despre modul lor de a fi. O astfel de intenție, speculativă totuși, ajunge evidentă mai ales atunci când nu ne referim neapărat la un fenomen al naturii, ci la alte realități: edificii, jocuri și dispute, evenimente, cărți și drame, imagini și idoli, narațiuni etc. Cum s-a spus de multă vreme, una este să privești un lucru așa cum apare acesta în datele sale particulare și cu totul altceva este să ai în vedere modul său de a fi. Dacă noi nu am deosebi, fie și în chip simplu, între aceste două moduri de a privi, ne-am lăsa în voia unor confuzii ce pot deveni grave în consecințele lor.

---

3. *Cf.* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, § 1, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.

Să revin însă la un fapt care poate fi socotit exemplar în istoria europeană a gândirii speculative. Așa cum știm, a fost în dese rânduri comentat un enunț celebru din Aristotel, anume că „despre ființă se vorbește în multe sensuri". Unul din fragmentele în care apare această idee ne este bine cunoscut. „Despre ființă se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere și cu privire la o anume natură [...]. Astfel, unor lucruri le spunem ființe pentru că sunt substanță (*ousía*), altora pentru că sunt însușiri ale substanței, apoi altora pentru că sunt pe calea spre substanță, sau reprezintă pieirea, privația, determinarea sau elementul generator al substanței, sau a ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța, ori pentru că sunt o negație a celor înșiruite mai sus sau a substanței. Spunem doar și despre neființă că *este* neființă. "[4] Cu mai multă claritate ideea revine într-un alt loc. „Ceea ce se numește propriu-zis ființă se ia în mai multe sensuri, dintre care, după cum s-a văzut, unul este ființa [prin sine și ființa] prin accident, altul ființa ca ceva adevărat prin opoziție cu neființa ca ceva fals; apoi, pe lângă acestea, ființa considerată

4. *Metafizica*, IV, 2, 1003 a–1003 b, traducere de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, pp. 125-127. Ideea este reluată și în alte locuri: VI, 2, 1026 a („ceea ce se numește propriu-zis ființă se ia în mai multe sensuri"); VII, 1, 1028 a-b („ființa se ia în mai multe sensuri"). Va fi explicitată în V, 7, 1017 a-b; VI, 4, 1027 b - 1028 a; VII, 1, 1028 a-b. Nu doar ființa cunoaște acest *pollachos legomenon*, ci deopotrivă neființa (XIV, 2, 1089 a) sau, dincolo de acestea, unul și binele ca atare. Este totodată avută în vedere unitatea de tip analogic – și nu generic – a acestor înțelesuri. În *Categorii*, 1.1, se spune iarăși că ființa este enunțată în mod omonim, întrucât unul și același cuvânt, „este", deține înțelesuri diferite.

De altfel, cartea a V-a discută explicit despre înțelesurile multiple ale unor termeni cu valoare metafizică, prealabilă: principiu, cauză, element, natură (*physis*), necesar, unul, ființă (*einai*), substanță (*ousia*), același, opus, anterior și posterior, potență și act, cantitate și calitate, relativ și absolut, limită, potrivit cu, ordine, stare, afect, privațiune, a avea, a proveni din, parte și întreg, împuținat, gen, fals, accident.

în cadrul diferitelor categorii, cum sunt substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul și alte categorii de același fel. Dar, pe lângă aceste feluri de ființă, mai sunt și ființa în potență și ființa în act“ (VI, 2, 1026 a-b). Într-adevăr, acest multiplu de înțelesuri, neliniștitor în sine, avea să revină mereu în atenția metafizicii de atunci încoace.

Nu știm în suficientă măsură ce anume l-a determinat pe Aristotel să insiste atât de mult asupra acestei chestiuni, însă ea a făcut istorie[5]. Fiecare din înțelesurile numite mai sus este în stare să suporte varii interpretări. Unele din ele ajung să fie presupuse de celelalte sau, în chip neașteptat, de-a dreptul privilegiate. Altele cad în confuzie sau în uitare. De altfel, istoria, mai ales când aceasta este a gândirii ca atare, afectează continuu sensul privilegiat al verbului ființei.

Un punct de plecare pentru a le recunoaște îl reprezintă tocmai sesizarea unor accepțiuni diferite ale cuvântului „este“ („micul cuvânt *este*“, cum îi spune Kant). Nu decurge de aici, urmând aceste mențiuni ce par să atragă totul în relativitate, că înțelesurile ființei ar fi lipsite de orice rigoare. De altfel, omul manifestă mai tot timpul nevoia delimitării lor. O face din cele mai neașteptate motive, unele absolut străine intenției metafizice de felul celei aristotelice. Timpul din urmă cunoaște cazul unor filozofi care, cu o reală dispoziție speculativă, doresc să refacă spectrul de înțelesuri ale ființei. Este ceea ce afli, de exemplu, în paginile lui Ortega y Gasset, cel care, în *Ideea de principiu la Leibniz și evoluția teoriei deductive*, reia în chip explicit această problemă de proveniență aristotelică. Și reliefează

5. Având în vedere câteva locuri din scrierea aristotelică (*Met.*, III, 3, 998 b; XI, 2, 1060 b), Franz Brentano afirmă ceva esențial în această privință. „Căci ființa, întrucât înseamnă ceea ce este cel mai general [fiind enunțată despre toate lucrurile], este cel dintâi lucru (*das Erste*) pe care îl sesizăm prin spirit, iar ceea ce este mai general este anterior în ordinea cunoașterii spirituale“ (*Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, traducere de Ion Tănăsescu, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 47-48).

cu oarecare exuberanță unele distincții ce ar putea să clarifice termenul în discuție, așa cum este cea dintre ființa ideală și ființa concretă, ca realitate radicală a vieții. Ele par să asigure un fel de mișcare istorică imprevizibilă în arborescența tot mai greu de stăpânit a unor înțelesuri. Atras de paginile vechiului tratat *Despre categorii*, Austin avea să spună la un moment dat că tocmai cele zece categorii – sau oricâte ar fi ele – oferă de fapt înțelesurile cuvântului „este“: nici mai multe, nici mai puține. Chiar dacă suferă modificări în timp, aceste categorii active în vorbirea cotidiană par să delimiteze un spațiu de posibilitate pentru accepțiunile ființei.

Unele accepțiuni ale cuvântului „este“ sunt ușor de recunoscut în vorbirea noastră sau în judecățile pe care simțim nevoia să le formulăm. Lucru știut, așa se întâmplă atunci când unui subiect i se atribuie o proprietate („cerul este senin“). Sau când se indică apartenența la o clasă („copacul de acolo este un salcâm“), eventual incluziunea într-o clasă („salcâmul este un arbore“). Deopotrivă, când este în joc operația de identificare a unui lucru („Ioan este fratele tatei“). Sau chiar o anume echivalență („pasărea de acolo este cea care a venit din alte ținuturi“). Firește că acest cuvânt, „este“, surprinde oricând cu semantismul său multiplu, de-a dreptul spectral. De exemplu, formula „A este A“, mult discutată sub aspect metafizic pe vremea lui Schelling, suportă destule interpretări. Din punct de vedere logic, ea pare aplicabilă în cazul relației de echivalență („pasărea de acolo este cea care a venit din alte ținuturi“). Sau al celei de identificare („Ioan este fratele tatei“). Nu însă și în cazul identității cu sine a unui lucru, știut fiind că identitatea cu sine, sub un înțeles cum este cel temporal, nu privește orice aspect al unui lucru.[6] Cu atât mai puțin

6. *Cf.* Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 28. În același sens, Ursula Wolf face o mențiune de bun simț. „Sensul unui enunț de identitate informativ «a = a» nu se poate traduce fără rest prin afirmația că obiectul desemnat de cele două nume este

devine ea utilizabilă în legătură cu unele enunțuri metafizice de inspirație platoniciană („în ființa sa, un lucru este ceea ce este"). Sau în legătură cu acea teribilă și desăvârșită teofanie care ni se face cunoscută în versetul testamentar: „Eu sunt cel ce sunt" (*Ieșirea* 3, 14). Discutabilă s-a dovedit și spusa că „este" ar putea semnifica o proprietate generală, probabil cea mai generală proprietate ce ar reveni unui lucru: piatra este, pasărea este, omul este, ecuația de gradul doi este, îngerul este, la fel și fantoma dintr-o povestire a lui Borges etc. Însă, lucru știut, ființa nu înseamnă ceva general, un gen ce ar cuprinde mai multe specii, nici măcar în cazul în care am vorbi despre un gen maxim. În consecință, cum ar putea să semnifice o însușire generală ceea ce nu poate fi gen? Dacă „este", dincolo de varietatea derutantă a sensurilor sale, indică totuși o posibilă unitate, această unitate este mai curând de natură analogică. A spune despre ceva anume că *este* nu înseamnă a adăuga o proprietate la cele care-l descriu ca atare. În unele situații, acest lucru nu înseamnă de fapt nimic. Așa cum s-a văzut, „este" poate lega în mod corect logic și lucruri perfect străine sau chiar absurde, ca atunci când un geometru ar spune că triunghiul galben este nomad. Firește, Urmuz, cunoscutul prozator, ar ști totuși ce să facă și cu această propoziție mai bizară.

---

identic cu sine" (Ernst Tugendhat & Ursula Wolf, *Propedeutică logico-semantică*, traducere de S.G. Drăgan și S. Stoenescu, Editura Pelican, București, 2003, p. 148).

Este știut apoi, de pildă, că în unele limbi predicația nu e indicată cu ajutorul verbului „a fi", ci prin poziția distinctă a subiectului față de predicat sau de o simplă pauză în vorbire (*cf.* Émile Benveniste, „«A fi» și «a avea» în funcțiunile lor lingvistice", în *op. cit.*, vol. II). Cât privește identitatea cu sine, aceasta nu e posibilă în absența unei diferențe față de sine, iar diferența poate deveni uneori radicală. Unele accepțiuni, cum este cea exprimată de Quine, într-un mod aparent ironic („a fi înseamnă valoarea unei variabile"), este valabilă doar într-un limbaj formal sau riguros logic.

26. Dubla excedență a unor înțelesuri ale cuvântului „este"

Am putea recunoaște însă situația cu totul aparte a unor accepțiuni pe care verbul ființei le anunță în folosirea sa: „există ca atare", „este de față", „se află", „se întâmplă" sau „este real". Acestea ilustrează, din câte îmi dau seama, fenomenul hermeneutic al unei duble excedențe. Despre ce anume este vorba?

Mai întâi, astfel de accepțiuni exced spațiul de joc propriu unor concepte care transformă totul în obiect al gândirii. Acest fapt este sesizabil mai ales atunci când lucrul în atenție poate fi recunoscut în chip sensibil („acolo în față este o pasăre"). Or, faptul de existență, în acest caz, nu poate fi transformat în obiect și nu poate fi determinat logic în chip satisfăcător. Mai exact, înțelesul existențial nu-și află o determinare suficientă în logica unui enunț. El apare mai curând asemeni unui exces față de această logică și față de ceea ce numim semnificare, semioză în genere. Gândirea este nevoită să asume această limită extremă a semnificării, să o atingă pur și simplu, ca și cum ar căuta un acces nemijlocit la ceea ce există ca atare. Ajunge astfel într-un punct în care înțelege că, de fapt, existența unui lucru nu trebuie doar semnificată, ci realmente probată într-o experiență ce ține de lumea vieții. Cu alte cuvinte, ea trebuie percepută, atinsă într-un fel sau altul, arătată ca atare, regăsită sensibil în această lume a vieții. Exact în acest fel faptul de existență anunță un exces. Nu am în vedere acum acel plus, într-un fel neinteligibil, pe care-l aduce în fața gândirii discursive orice multiplu, pe de o parte, sau orice lucru în nemijlocirea sa, pe de altă parte.[7] Nu am în vedere nici surplusul de intenții

---

7. La o astfel de situație s-au referit deja Hegel și toți cei care au vizat critic ideea kantiană a lucrului în sine. *Cf.* de pildă *Prelegeri de istoria filozofiei*, I, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1963, p. 87 (cu privire la reprezentarea sensibilă sau la metaforă) și vol. II, 1964, pp. 601-602 (cu privire la lucrul în sine).

al unui enunț, despre care s-a spus că nu poate fi dat în chip intuitiv.[8] Alte forme în care logica discursivă este excedată (de exemplu, cea pe care o aduce cu sine logica terțului inclus, eventual orice logică neclasică) vor fi acum lăsate deoparte[9]. Însă nu voi relua nici ideea acelui surplus nelimitat al intuiției față de concept, despre care s-a vorbit deja în chip amplu și convingător[10]. Așadar, nu doresc să discut despre cum anume are loc procesul semnificării într-un caz sau altul, de pildă în constituirea unui sens categorial sau a unuia cu totul diferit. Ci revin la o întrebare cumva mai simplă, anume ce se întâmplă cu însuși acest proces de semnificare, în ce măsură asigură sau nu comprehensiunea unui fapt de existență ca atare. Așadar, despre acest „ca atare" al faptului de existență este vorba acum. Ceea ce vreau să spun este că actul de semnificare nu poate să facă așa ceva decât dacă își acceptă și totodată

---

8. Este ceea ce s-a observat în marginea unor analize ale lui Husserl din *Cercetări logice*, II, 2, §§ 40-46, cu privire, de exemplu, la intuiția categorială. Un enunț de felul: „în marginea pădurii este un salcâm" nu-și obține evidența sa deplină prin intuiție sensibilă. Poți vedea, de pildă, marginea pădurii, salcâmul și alte lucruri din jur, dar nu ai cum să vezi ceea ce spun cuvintele „în", „este" și „un". Unor astfel de vocabule le-ar corespunde date cu caracter categorial (stări de lucruri, relații, mulțimi etc.). Întrucât comportă o latură ideală, ele urmează a fi intuite cu totul altfel decât în mod sensibil. *Cf.* Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, p. 107.

9. S-au referit deja la astfel de situații, cum ne este cunoscut, Stéphane Lupasco, Georges Canguilhem, Gilles Deleuze, Jean-Jacques Wunenburger și alții. De altfel, ideea unui surplus de sens pe care-l aduce limbajul – cu gramatica sa – față de conceptele gândirii a revenit frecvent în paginile lui Nietzsche.

10. Este vorba de Jean-Luc Marion, cu ideea fenomenului saturat, dezvoltată în unele scrieri cum sunt: *Reducție și donație. Cercetări asupra lui Husserl, Heidegger și a fenomenologiei*, 1989; *Fenomenul saturat*, în J.-F. Courtine (ed.), *Fenomenologie și teologie*, 1992; *Dat fiind. Eseu de fenomenologie a donației*, 1997; *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, 2001.

își expune propriile sale limite. Din logica enunțului „acolo în față este o pasăre" eu nu am cum să mă asigur de existența ca atare a păsării de acolo. Ca să mă asigur de așa ceva, trebuie să iau acest enunț în felul unui prolog, al unui pas prealabil pentru mine, întotdeauna necesar, însă insuficient prin el însuși. Urmează imediat să ofer gândirii o cale de a proba existențial ceea ce spune enunțul respectiv. În cazul exemplului de față, urmează ca eu să văd acea pasăre, să o aud, să resimt urmările prezenței sale, eventual să aflu mărturii concrete despre ea, să cred în spusele altora etc. Altfel, eu nu am cum să înțeleg în ce constă faptul de existență al păsării de acolo.

Deși este vorba uneori despre un simplu fapt de existență, acesta nu poate fi totuși semnificat ca atare în chip discursiv. Mai ciudat încă, deși se determină el însuși în chipul cel mai concret, nu poate fi determinat logic ca atare. În consecință, dacă faptul de existență înseamnă totuși ceva, acest lucru se decide acolo unde orice gen de semioză își atinge limitele sale extreme. Este un alt mod de a spune că, în definitiv, faptul de existență reprezintă ceva indecidabil din punct de vedere discursiv.

În același timp, cum am văzut, cuvântul „este" aduce cu sine o diferență cu adevărat decisivă pentru mintea omenească. Este vorba despre diferența între un lucru așa cum există el și modul său de a fi. De pildă, spunând despre un lucru că există („acolo în față este o pasăre"), se invocă în același timp și altceva, un mod distinct de a fi. Este adevărat că de cele mai multe ori nu avem în vedere sensul de ființă al unui lucru. Pare să nu ne intereseze neapărat natura sa, zona existențială de care ține, genul de realitate pe care-l revendică etc. Doar că și în astfel de cazuri este presupus un înțeles al ființei. Nu va fi unul lipsit cu totul de obscuritate, poate nici măcar adecvat acelui lucru despre care este vorba. Însă, dincoace de aceste umbre inevitabile, un înțeles al ființei este deja la lucru. Or, acest „deja" aduce iarăși cu sine un exces în ceea ce privește actul de semnificare. Chiar și atunci când ne lăsăm în voia vorbirii

naturale, survine pe neașteptate așa ceva, deși în moduri mai vagi sau neclare. Este ceea ce se întâmplă când cineva simte nevoia să distingă, oricât de aproximativ, între felul în care un lucru apare și ceea ce realmente este. Nu-și va pune neapărat problema dacă termenii în joc sunt într-adevăr potriviți. Ar putea accepta ideea că, de pildă, în unele cazuri diferența de mai sus este fie nevinovată, fie spectaculară. Însă nu poate ignora cu totul o anume distanță între apariție și modul ca atare de a fi al unui lucru. Exact în această distanță, insolubilă și inepuizabilă, se află sursa unei rezerve uriașe de semnificație.

Într-un fel sau altul, gândirea caută tot timpul să recunoască și să dea un nume acestui înțeles presupus. Este ceea ce face atunci când admite, de exemplu, că ființa înseamnă ceea ce subzistă, ceea ce stăruie în prezență. Firește, poate invoca și alte înțelesuri ale ființei: formă ideală sau act pur, rațiune a celor ce există, spirit sau, cum avea să se spună mai târziu, voință originară. Când Nietzsche interpretează unele enunțuri ale metafizicii de proveniență heracliteană, el vorbește despre ființa celor existente ca joc cu sine al timpului eonic. Unele înțelesuri, mai slabe sau comune, pot fi regăsite atunci când folosim cu o aparentă inocență acest cuvânt: ființa ca relație recurentă, ca lege sau număr, identitate simplă cu sine etc. Însă fiecare din aceste nume provizorii ale ființei suportă o dublă intenție. Pe de o parte, anunță un posibil sens prealabil al celor existente. Pe de altă parte însă, oculteazǎ ceea ce înseamnă ființa în ea însăși. Acest din urmă lucru a fost sesizat de multă vreme, fiind exprimat mai ales în enunțuri negative: ființa ca atare nu este un gen al celor existente (fie acesta și un gen maxim), nici esență sau substanță, ceva subzistent, nici o realitate (fie aceasta și una socotită supremă), nu este o proprietate generală, nici un sens sau o categorie. Doar că, în același timp, ființa nu înseamnă nici o simplă abstracție, o noțiune doar sau o ipoteză facultativă. Voi reveni însă într-un alt loc la un asemenea *non est* înscris definitiv în semantica ființei ca atare.

De această dublă excedență a cuvântului „este“ gândirea noastră profită enorm în viața de toate zilele. Indiferent că va reflecta sau nu asupra ei, se sprijină pe efectele ei în cele mai multe judecăți cu intenție comprehensivă și practică. În definitiv, când anume nu avem nevoie să spunem că un lucru este real, că există ca atare? Sau când nu simțim nevoia să credem că un lucru este într-adevăr unul și același, că ține de un mod distinct de a fi? De fiecare dată când consimțim la acest mod de a vorbi și a gândi, chiar și sub forma unor simple credințe, ne dăm seama că este în joc ceva care excede uzajul logic al unor concepte.

Comentând proza lui Eliade, îndeosebi paginile din *La umbra unui crin*, Sorin Alexandrescu observă ceva asemănător în legătură cu situația faptului religios. Acesta se constituie cu totul altfel decât un fapt comun. Mai exact, semnificatul religios nu este condiționat în sine nici de codul lingvistic al unei comunități, nici de cel cultural, secund. Cum spune interpretul, semnificatul religios „nu este secundar, ci terțiar; nu este produsul unei codificări secundare, pentru că aceasta este de natură culturală, comunitară și, deci, cel puțin în principiu, accesibilă tuturor vorbitorilor culți“[11]. În definitiv, sensul cu adevărat religios nu are, pentru Eliade, o referință obiectuală. El nu se determină ca lucru sau ca obiect, nici măcar în felul unui proces sigur, bine delimitat. Or, ceva analog se poate spune și în legătură cu faptul de a fi al celor existente.

---

11. Sorin Alexandrescu, „Narațiunea contra semnificatului“, în volumul *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, București, 1999, p. 234. Precizarea făcută în prealabil e importantă aici. „Saussure presupunea două cazuri: ori semioza nu are loc (indiferență semiotică), ori aceasta se produce legând *un* semnificant (s) de *un* semnificat (S) (semioza normală). Povestirea lui Eliade pare să propună, în plus, două cazuri „deviante“: 1) unui semnificant îi corespund mai mulți semnificați (preaplin semiotic); 2) semnificantul oscilează în mod liber (neîmplinire semiotică)“ (p. 232).

Un asemenea fapt nu se constituie ca atare exclusiv în cercul intenționalității, fie ea și inconștientă sau primară. Am putea crede atunci că în constituirea sa rămâne un rest, ceva în curs de facere. Însă nu este vorba doar de așa ceva, căci această din urmă situație poate fi întâlnită oricând în realizarea unor intenții sau concepte. Se petrece până la urmă altceva: modul său de semnificare este nemijlocit excedat de survenirea sa ca atare, situație pe care mintea noastră este nevoită să o accepte într-un fel sau altul. Ceea ce înseamnă că înțelesul acestui fapt descoperă o dublă proveniență, atât intențională, cât și străină intenționalității omenești.

27. Accepțiuni speculative în vorbirea de zi cu zi

Ne dăm ușor seama că o astfel de preocupare, cu privire la unele înțelesuri speculative în viața noastră de zi cu zi, poate să ne apară destul de ciudată. Dincolo de această impresie, care a pretins uneori titlul de judecată lucidă, lucrurile stau cu totul altfel. În fond, de aici plecăm de fiecare dată și tot aici ne întoarcem, la această viață de zi cu zi. Ceea ce se petrece aici de-a lungul timpului poate să verifice sau, dimpotrivă, să infirme sensul unor întrebări și decizii.

a) A exista

Să revin însă la înțelesul existențial al verbului în atenție, când acesta înseamnă pur și simplu „a exista". Ce am putea sesiza în legătură cu acest înțeles al său?

Ca să poți spune despre ceva că există trebuie ca acesta să se expună ca atare, fie în chip nemijlocit, sensibil, fie altfel. Se arată așadar în chip concret, atât minții noastre, cât și simțurilor sau trupului. Aduce în fața gândirii ceea ce îl distinge nemijlocit în privința temporalității și a locului, a formei sale

în mișcare, a substanței de un fel sau altul etc. Este ceea ce ne îndreptățește în a spune că poate fi într-adevăr văzut sau resimțit, poate fi întâlnit într-un fel anume. Însă importă întotdeauna modul său distinct de a se expune și a se face resimțit în această lume.

Cu privire la înțelesul existențial al cuvântului „este" s-a văzut deja că traducerea sa din limba naturală într-un limbaj formal este întotdeauna aproximativă. Explicația, în parte, o oferă chiar situația sa distinctă. Anume, „este" își modifică înțelesul existențial în funcție de categoria sub care stă ceva anume: lucru, relație, număr, stare etc. Însă elocvent mi se pare altceva, că nici de această dată nu este în joc doar o presupoziție a gândirii. Husserl a vorbit mereu despre faptul existenței unui lucru ca despre o simplă presupoziție, de unde nevoia suspendării ei în exercițiul fenomenologic. S-au adus în această privință și argumente de ordin logic: cel care spune că toți oamenii sunt muritori, spre a ilustra un silogism clasic, nu asigură cu aceasta vreun gen de necesitate logică existenței omului despre care vorbește (Socrate, Ioan sau oricare altul), ci doar presupune această existență (Peter Strawson). Probabil că așa stau lucrurile, judecata de mai sus nu asigură necesitate logică existenței omului care moare. Dar, orice am crede, nici nu se limitează doar în a o presupune. Când cineva dintre noi spune ceva de acest fel cu privire la ființa pe care o socotim om, are el oare îndoieli că omul realmente există? Dacă într-adevăr are, ce va spune atunci cu privire la el însuși, cel care tocmai vorbește? Iar dacă el consideră că existența omului despre care vorbește este doar presupusă, atunci multe altele ar putea presupune cu privire la ceea ce numim om, de exemplu că acesta nu reprezintă decât o ficțiune, un nume, o apariție ambiguă, o convenție de limbaj sau, cum spun unele mituri mai vechi, visul de o clipă al unei puteri nocturne și primordiale.

Aristotel avea totuși dreptate să nu-și bată capul cu diferența dintre sensul predicativ al lui „este" și sensul său existențial.

Știe ce vrea să spună propoziția „omul este alb“, la fel și propoziția „omul este o ființă rațională“, face ușor diferența dintre cele două moduri de predicație, accidentală și esențială, ca și multe alte distincții. Însă ar fi fost de-a dreptul bizar pentru el să se întrebe dacă omul care întreabă ceva anume, așa cum este el însuși, există sau nu în timp ce întreabă. La fel ar fi fost și dacă s-ar fi întrebat în ce măsură omul despre care știe ceva anume este sau nu o pură ficțiune.

Când vorbesc, de pildă, despre fratele tatei, Ioan, spunând că a trăit solitar, departe de ai săi, acest lucru implică într-un fel sau altul însăși existența sa. Solitudinea fratelui tatei cuprinde în sine existența sa, chiar dacă acum acest om nu mai este în viață. Însă cuvântul „este“ conduce către acest înțeles existențial cu orice rostire a ceva care, asemeni făpturii omenești, poate depăși condiția de obiect. Ca să revin la exemplul de mai sus, aș putea să mă întreb ce se întâmplă cu spusa mea în cazul în care nu ar fi existat niciodată un frate al tatei, Ioan, care să fi trăit solitar. Doar că și în acest caz existența sa, deși diferită de cea nemijlocit sensibilă, este cerută de ceea ce eu enunț, anume faptul solitudinii unui om apropiat. Ea nu este exprimată ca atare, dar se înțelege astfel de la sine. Iar acest subînțeles nu este indus în chip arbitrar. Și nici în mod subiectiv, căci nu mai ține de simpla mea contingență ca om care scrie câteva pagini. Dimpotrivă, survine astfel cu de la sine putere, sub o intenționalitate care nu mai este neapărat subiectivă. Solitudinea unui om nu are nici un sens dacă acel om nu a existat, nu există sau nu va exista niciodată și în nici un fel. În absența unui mod al existenței sale, solitudinea sa nu ne spune absolut nimic. Am putea oare să vorbim despre solitudinea unui semn oarecare, așa cum este X din formula „X este Q“? Dacă voi spune că, de fapt, ideea de existență ajunge acum redundantă din punct de vedere logic, nu sunt totuși îndreptățit să vorbesc în orice situație despre lipsa ei de sens. Ceea ce este justificat din punct de vedere logic nu apare astfel

întotdeauna și în ordine existențială. Faptul de existență aduce cu sine un surplus, ceva ce excede actul semnificării.

Ca să reiau exemplul de mai sus, când spun că „Ioan este fratele tatei" nu are loc în gândirea mea doar o simplă operație logică. Nu se reduce totul la simpla identificare a unei entități indiferente. Acest lucru, identificarea pur formală, nu se întâmplă nici măcar atunci când aș spune că „A este A". Cuvântul „este" aduce întotdeauna cu sine o rezervă uriașă de semnificație. Face acest lucru nu întrucât ar dispune, în chip oarecum ocult, de un depozit misterios al său. În definitiv, el nu deține nimic, nu poartă în spate nimic magic sau obscur. Însă odată ce este pus în joc, oferă gândirii o dublă șansă. Mai întâi, un plus de libertate în actul de semnificare față de cea proprie altor verbe. Apoi, o anume libertate față de însuși actul discursiv al semnificării. Cu orice „este" vine în față un mod de a fi, un nume al ființei, oricât de neclar am percepe noi acest lucru. Spunând că „Ioan este fratele tatei", intenția primă a vorbirii este probabil cea de identificare. Doar că imediat este enunțată și existența ca persoană în această lume a celui despre care vorbesc. S-ar putea obiecta că această intenție secundă este doar implicită, vagă, lipsită de orice necesitate etc. Obiecția nu elimină însă caracterul ei inevitabil și non-subiectiv, altfel spus, existența acelui om nu se supune complet puterii noastre de constituire a unui sens. Aș aduce aici ca un posibil argument distincția între sensul copulativ al cuvântului „este" și sensul său absolut.[12] În cel dintâi caz, se enunță o determinație despre un lucru:

12. Distincția este deja prezentă în scrierea lui Kant intitulată *Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Unicul argument posibil pentru o demonstrație a existenței lui Dumnezeu*), din 1763. Este reluată, de fapt, o distincție scolastică de inspirație teologică, anume cea dintre *essentia*, ceea ce este un lucru, și *existentia*, faptul că acel lucru există sau nu. Ceea *ce* este ceva, conceptul său, nu stă neapărat în dependență de existența sa efectivă, ci poate fi determinat ca simplă și pură posibilitate.

„numărul 3 este impar“. Este un mod de a enunța care, din punct de vedere logic, se poate socoti saturat sau suficient. Aș putea foarte bine să nu mă întreb niciodată cu privire la ceea ce înseamnă numărul ca atare, o proprietate a sa etc. În cel de-al doilea caz însă, vom spune despre un lucru că într-adevăr există, că se expune ca atare în ceea ce are concret, fapt ce nu ar putea fi epuizat din punct de vedere logic. Faptul existenței sale te aruncă dincolo de aceasta, în lumea vie a unor date și contingențe de ordin ante-predicativ. În consecință, sub acest din urmă înțeles, „este“ nu poate fi predicat logic. Ca să fie acceptat de noi, un astfel de înțeles absolut necesită unele mărturii, observații, probe, un mod sensibil de a se arăta etc. Acest lucru este valabil chiar și atunci când ar fi vorba despre spectre, ficțiuni sau fantome.

Distincția de mai sus poate fi prelungită și în alte moduri. Astfel, poți spune despre ceva că exprimă un mod de a fi (numerele, de pildă), nu însă că există în chip individual. Deopotrivă, poți spune despre ceva că are un mod de a fi (fantoma din paginile lui Borges, de pildă), nu însă că există ca atare. Este adevărat că unii dintre semenii noștri ne spun, cu destulă seninătate, că au văzut realmente fantome, cu ochii lor, sau că le-au auzit respirația grea într-un colț ascuns al camerei, la puțin timp după miezul nopții. Doar că, în acest caz, mărturia lor nu are cum să devină și mărturia noastră. Oricât de comprehensivi am fi, mai ales dacă ne sunt prieteni apropiați, nu am putea spune mai mult decât că, într-adevăr, unul dintre semeni este sigur că a văzut o fantomă în carne de aer și oase de întuneric. Am putea chiar să-l și credem, însă faptul ca atare ne privește până la urmă în chip strict personal. Un mic fragment din scrierea lui Nicolae Mărgineanu, *Amfiteatre și închisori*, poate fi în această privință mult mai elocvent decât orice altă referință savantă. Este vorba despre discuția pe care celebrul psiholog o are, în una din zilele detenției sale, cu colonelul închisorii, în legătură cu viziunile lui Petrache Lupu, ciobanul

analfabet și ciudat de al cărui nume se leagă „fenomenul Maglavit". Acest Petrache Lupu este arestat și adus în aceeași celulă în care era închis de mai multă vreme psihologul clujean. Au stat astfel de vorbă și s-au cunoscut destul de bine, fiecare în felul său distinct. Când este interogat, Nicolae Mărgineanu îi va spune de la bun început colonelului că om mai cinstit decât Petrache Lupu nu a întâlnit încă în viața sa. „— Și dumneata vrei să spui că l-a văzut pe Dumnezeu? — Aceasta fără îndoială, am răspuns eu. — Cum, domnule profesor, crezi și dumneata în prostiile astea? — Domnule colonel, eu nu am spus că Dumnezeu a fost acolo, ci doar că Petrache l-a văzut."[13] Acest din urmă răspuns este definitiv în felul său, căci face dreptate atât unui om simplu ce apare deodată cu totul straniu, cât și felului propriu în care un savant caută să înțeleagă lumea noastră omenească.

b) A fi de față

O situație cu totul aparte deține ceea ce numim prezență de față a unui lucru, întrucât vine cu o rezervă semantică ieșită din comun. Diferența sa ar putea fi resimțită de fiecare dată când, de pildă, o întâlnire stăruie îndelung în mintea noastră, sau când un chip așteptat de multă vreme este deja recunoscut, o imagine de altădată ne însoțește la nesfârșit, o decizie anume nu mai poate fi schimbată etc. Astfel de situații ne livrează unui gen de dialog în tăcere cu viața proprie și cu ceea ce ne este străin. În fața voinței proprii survine un alt gen de voință, indeterminată, sau un fapt sub a cărui iminență trăim în continuare, o întâmplare cu urmări nemijlocite și definitive. Toate acestea sunt într-adevăr prezente, însă prezența lor pare

---

13. *Cf.* Nicolae Mărgineanu, *Amfiteatre și închisori. Mărturii asupra unui veac zbuciumat*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Voicu Lăscuș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, pp. 213 *sq.*

să nu cunoască deloc trecut, prezent sau viitor – în sensul obișnuit sau cronologic al acestor cuvinte.

Voi face în continuare doar una sau două mențiuni în legătură cu această situație în care este recunoscută prezența de față a ceva anume.

În primă instanță, ceea ce este de față pare să se determine astfel în chip spațial (este aici, în acest loc) și temporal (este acum, în această clipă). Doar că prezența sa ca atare duce ușor dincolo de aceste determinații nemijlocite. Pur și simplu, pare să le suspende sau să le modifice esențial. Ne dăm seama mai lesne de acest lucru atunci când vorbim de prezența celuilalt: nu locul de aici, unde spun că se află el, nici timpul de acum, în care el se face văzut, nu acestea îi sunt cu adevărat proprii. Când spun despre celălalt că este de față, chipul său nu poate fi determinat astfel, nu poate fi datat și nici stabilit undeva anume. În această din urmă privință, timpul și spațiul sunt vide.[14] El este de față mai degrabă atunci când îmi vorbește, când mă vede sau mă întreabă, când solicită răspunsul sau tăcerea mea, cu alte cuvinte atunci când face posibilă însăși prezența mea, modul meu distinct de a fi de față. Nu mai puțin, prezența unei priviri sau a unei imagini care continuă să te asiste în ceea ce faci, ca și prezența discretă și tăcută a unui chip de altădată. Într-un mod analog – până la un punct – vei recunoaște și prezența unui personaj într-o narațiune sau într-o reprezentație dramatică, viu încă mult timp după ce aceasta a avut loc. Prezența de față se impune de această dată ca insistență vie și putere de sine, reală. Când scriitorii vechi, de limbă

14. *Cf.* Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de ființă*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 198 *sq.* A se vedea și *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, traducere de Ioan Petru Deac, Editura ALL, București, 2000, pp. 162-167, unde vorbește despre caracterul non-intențional, non-esențial și non-reprezentabil al modului în care se dă celălalt.

latină, precum Cicero, folosesc termenul *praesentia*, ei au în vedere nu atât apariția aici și acum a ceva anume, cât mai ales puterea sa vie, decisivă. Este ceea ce ne spun atunci când se referă, de exemplu, la puterea zeilor (*praesentia deorum*) și la intervenția lor reală în lumea vieții.

La limită, așa cum știm, s-a putut vorbi despre o prezență cu adevărat eschatologică, aptă de transfigurarea radicală a timpului și a modului istoric de existență.[15] O astfel de situație trimite la ceea ce este realmente originar, incomprehensibil și inefabil ca atare. Este firesc, într-o privință, să fie văzut dincoace de orice succesiune temporală a stărilor de lucruri și deopotrivă dincolo de aceasta.

De fapt, ceea ce este de față se anunță astfel pe sine, se dă el însuși în ceea ce are propriu sau indeterminat. Mai mult chiar, atunci când e vorba de celălalt, adică un alt chip viu, ai în față însuși felul în care acesta vede și în care arată ceea ce este de față. Se naște în acest fel o dialogică difuză și densă, ce tinde să depășească mult ordinea convențională a vorbirii. Ideea de prezență nu trimite, așadar, la ceea ce ar fi dat acum, în acest moment care succede celui trecut și îl precede pe cel care urmează. Nu despre o situare în timp sau în spațiu este vorba, nici despre o determinare a sa în ordinea cauzală de lucruri. Ceea ce este de față nu este supus acestor determinări, mai precis, nu grație acestor determinări revendică o formă de prezență. Nu se face prezent asemeni unui obiect fizic oarecare, disponibil, ușor de folosit sau de măsurat. Dimpotrivă, comportă față de aceste delimitări un gen de precedență a sa:

---

15. În *Luca* 17, 20-37, timpul eschatologic este descris în termeni ce lasă cu totul în urmă logica obișnuită a succesiunii timpului. Ceea ce urmează să vină nu se înscrie în ordinea celor vizibile, spre a se putea stabili că se întâmplă aici sau acolo, acum sau altcândva. Căci nimeni nu-i va putea determina totuși un loc anume și un timp precis. Dar nici nu este ceva definitiv ascuns celui care așteaptă cu destulă încredere acest lucru. Ceea ce omul așteaptă este deja prezent, doar că prezența sa survine în cu totul alt chip.

este deja aici sau acum, deja acolo sau în cele ce urmează. Ne dăm seama de acest lucru când spunem despre ceva – o imagine insistentă sau un chip – că apare pe neașteptate, ca și cum ar fi străin timpului. De aceea, termenii în care va fi discutat sunt de regulă alții: survine sau nu ca atare, ne afectează cu putere sau dimpotrivă, insistă mai mult sau mai puțin, stăruie sau se retrage în absență. Exact aceste diferențe – de ordinul survenirii, intensiunii și afectării de sine – aduc un surplus flagrant față de ceea ce numim prezență datată a unui lucru oarecare. În unele situații, de pildă atunci când simțurile ajung violent afectate, vei fi cu totul excedat de prezența sensibilă și nemijlocită a celuilalt. La fel și atunci când simțurile îți slăbesc treptat, te scandalizează faptul că omul de lângă tine pare să devină o umbră, o voce aproape neutră și îndepărtată. Căci privirea ta întâlnește totuși nemijlocit privirea celui din apropiere, iar chipul despre care vorbești este de față. Îți dai seama imediat de parțialitatea acelui mod de a gândi care face din prezența omului aflat în fața ta o simplă presupoziție. Cu atât mai puțin atunci când ai în vedere suferința acestui om, ceea ce el suportă profund și în solitudine. Nu vom afla un concept care să numească ceea ce, în constituirea sa, duce dincolo de limitele voinței proprii. Este motivul pentru care, în astfel de situații, ajungi ușor să gândești în formule contradictorii, ca atunci când îți spui că omul de față, căruia îi vorbești și care îți răspunde în felul său, trăiește totuși pe altă lume, este cu totul absent. Deși apropiat ție de multă vreme, îți este acum complet străin.

Este adevărat că uneori viața omului și lumea sa capătă forme de-a dreptul fantomatice, însă ele continuă să existe astfel și să fie în felul lor prezente.[16] Ceea ce înseamnă că sensul

16. „Cum o fi oare lumea, întrebase bătrânul cu legătură neagră la ochi, iar soția medicului răspunsese, Nu e nici o deosebire între afară și înăuntru, între aici și acolo, între cei puțini și cei mulți, între ceea ce trăim și ceea ce va trebui să trăim, Dar oamenii cum sunt, întrebă

de prezență al cuvântului „este" conduce mult dincolo de spațiul logic al unei presupoziții.

c) A se afla

Oricine a luat în seamă măcar o singură situație în care cuvântul „este" semnifică de fapt „a se afla", „a se găsi", „a se petrece". Astfel de înțelesuri, în definitiv, nu privesc faptul de existență ca atare, ci mai curând unele moduri ale sale. Rostim ușor, de altfel, propoziții de genul: „salcâmul este în grădină", „străinul acela este în trecere", „în cele spuse este un adevărat scandal" etc. Multe discuții pot genera astfel de propoziții, mai ales că ele ne confirmă și deopotrivă ne trădează continuu în viața de zi cu zi. Însă un singur lucru aș dori să am în vedere aici în legătură cu această situație.

Când semnificația cuvântului „este" o recuperăm cu ajutorul unor forme reflexive („se află", „se găsește" etc.), importă mult tocmai această formă distinctă a reflexivului. Este o formă destul de ambiguă, nu în sensul negativ al cuvântului. Însă nu poți vorbi acum în chip clar despre un subiect determinat și un obiect al acțiunii sale. Indeterminarea acestor categorii comune obligă gândirea să-și îndrepte atenția în cu totul altă parte. În cel dintâi exemplu, „salcâmul este în grădină", verbul are înțelesul lui „se află". Este posibil ca această expresie să abrevieze o alta: „poate fi aflat", „poate fi găsit", caz în care devine sesizabilă situarea acelui lucru într-o lume omenească de preocupări și intenții. În același timp însă, nu poți spune despre ceva că se află într-un loc sau într-un fel anume dacă el ca atare nu expune nimic. Nu-i poți recunoaște acest mod de existență dacă nu deține el însuși ceva, de exemplu un loc

---

fata cu ochelari negri, Sunt ca niște fantome, asta trebuie să fie o fantomă, să fii sigur că viața există, pentru că o spun patru simțuri, și să n-o poți vedea." (José Saramago, *Eseu despre orbire*, traducere de Mioara Caragea, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 247)

firesc al său și un mod de viabilitate, o materie sau o cronologie distinctă. În cel de-al doilea exemplu de mai sus („străinul acela este în trecere“), verbul are din nou înțelesul lui „se află“. Doar că aduce în atenție alte date ale faptului de existență. Forma reflexivă nu trimite nici acum la un subiect care ar suporta propria sa acțiune voită. Când spunem despre cineva că se află pe drum nu avem în vedere o acțiune pe care el o suportă din partea sa. Dimpotrivă, în joc este tocmai un mod distinct în care el există, cu tot ce-i este atunci propriu sau impropriu. Forma reflexivă a verbului aduce în atenție tocmai acest mod distinct în care se arată el însuși. Ceea ce se petrece privește nemijlocit sinele său, se petrece *a se* și nu *ab alio* (ca să reiau o distincție mai veche). Când conștiința exprimă acest fapt, distanța sa față de ceea ce are în vedere devine într-o privință de netrecut. Categoriile obișnuite ale gândirii – cum sunt obiect și subiect, cauză și proprietate – nu te mai ajută să numești ceea ce se anunță în acest fel.

Însă o astfel de distanță este mascată inițial de cel puțin două efecte ale vorbirii noastre. Mai întâi, de puterea ei în a constitui ca obiect ceea ce ea însăși numește, chiar dacă noi știm bine că nu orice poate fi obiect. Faptul ca atare este bine descris în unele analize de natură fenomenologică. Apoi, este mascată de această proximitate densă pe care o invocă: dacă vorbesc despre cineva care se află pe drum, acesta pare să dea conținut viu unei apropieri sigure față de mine, ca și cum ar confirma în chip nemijlocit modul meu intim de a exista. Însă o astfel de apropiere, cumva nemijlocită, reprezintă doar un mod aparent sub care se înfățișează întâlnirea cu celălalt. Căci în aceeași clipă el aduce în fața mea o altă sensibilitate, o voință diferită, credințe sau imagini străine mie etc. Cu alte cuvinte, odată cu prezența sa devin vizibile limitele de netrecut ale voinței și ale lumii mele. Intenționalitatea mea este abrupt și energic somată de ceea ce ea nu poate constitui ca obiect al ei. Nu înseamnă însă că este vorba de ceva arbitrar. Doar că

ideea a ceva care excede totuși percepția – aș prefera acum să spun: ceva străin – nu poate fi în nici un fel abandonată.

Ce se întâmplă însă atunci când am avea în vedere, să spunem, o apariție evanescentă sau indeterminată? De pildă, atunci când cineva ne spune că spre miezul nopții, în grădina din spate, se află ceva în felul unor fantome lungi și albastre? Cel care afirmă acest lucru va pretinde ceva în plus atât față de logica obișnuită a unor noțiuni, cât și față de acea mărturie a sa ce ar putea deveni și mărturia noastră. Vorbirea sa este fie intenționat oblică, figurată, fie simptomatică, efectul unor afecțiuni reale. În ambele cazuri, ea este greu de supus unor probe acceptabile, probabil că nici nu solicită în vreun fel așa ceva. Dacă nu-l vei însoți în grădina din spate, spre miezul nopții, să vezi singur despre ce este vorba, poți crede că tot ce spune ține de ceva trăit în chip subiectiv. Sau, pur și simplu, de ceva în felul unei halucinații. Doar că nimic nu te îndreptățește până la capăt să consideri spusele sale ca lipsite de sens și de orice referință. Dacă ceva în felul unor fantome lungi și albastre s-au aflat sau nu acolo când el a mers în grădină, nu vei ști niciodată, însă te poți gândi în continuare la faptul că, într-un fel sau altul, el le-a văzut acolo.

Încă o dată ne dăm seama cum ceea ce mintea recunoaște ca străin ei devine posibil astfel, cel puțin în parte, ca proces simbolic de constituire. Iar ceea ce ține de viața ei intimă – nu neapărat și subiectivă – îi poate deveni complet străin.

d) A se întâmpla

Există destule situații în care noi simțim nevoia să spunem că un lucru sau altul se întâmplă. Uzăm de această sintagmă, „se întâmplă“, în mod destul de frecvent. De exemplu, o invocăm atunci când vine pe neașteptate o furtună, sau când o sălbăticiune ne taie calea în pădure, când are loc o descoperire într-adevăr surprinzătoare, când izbucnește un conflict teribil,

când apare cineva venit de departe, când se petrece un fapt puțin probabil, când jucăm zaruri, când consimțim la ceea ce soarta însăși înseamnă etc. Cu orice recunoaștere a ceva ce se întâmplă avem în față, înainte de toate, o rezervă indeterminată față de puterea noastră de semnificare. Această rezervă ia forma a ceea ce nu are cum să fie așteptat sau prevăzut, cu atât mai puțin delimitat în concepte. La nivelul vorbirii, vom sesiza o violentă inadecvare a sensului. Sau, cu alți termeni, un mod al inadecvării între ce spunem și ce resimțim sub forma unei întâmplări. Distanța ca atare față de ceea ce se întâmplă, resimțită uneori ca disproporție violentă, nu poate fi niciodată redusă. Iar a spune că este infinită înseamnă de fapt a vorbi despre un paradox: semnele de care ne folosim ne lasă totuși a întrevedea ceea ce duce dincolo de ele. Cu alte cuvinte, ele ne lasă a înțelege că limitele lor nu sunt neapărat și limitele lumii noastre.

Dar când anume vom spune cu privire la ceva anume că se întâmplă? Probabil atunci când ne vom da seama că în joc este o sursă indeterminată de mișcare sau de viață, un alt gen de libertate, ca și cum nu ar fi omenească.[17] De fapt, în unele situații nici nu se poate spune despre aceasta că este omenească. Reflexivul verbului în atenție este unul impersonal, însă altfel decât în acele situații când ceea ce se petrece poate fi totuși determinat (de exemplu, „se aude cum cad frunzele"). Este un reflexiv în care subiectul fie nu este determinat, fie nu există pur și simplu. Firește, poți pune întrebarea „ce?", „ce se întâmplă?", o întrebare totuși justificată în asemenea situație. Însă ea nu orientează către un subiect al celor întâmplate („s-a

17. O situație similară în unele privințe ne aduc în față acele enunțuri, iarăși frecvente, ce iau o formă potențat impersonală: „e seară", „e lumină", „e toamnă" etc. Simplitatea lor, așa cum ne apare în primă instanță, este realmente neobișnuită. Iar libertatea a ceea ce se petrece față de o anume conștiință – cu puterea și circumstanțele sale – este aproape fără limite.

întâmplat să nu mai vină nimeni"). Diferă de cea pe care o formulăm atunci când dorim să aflăm cine suportă o anume acțiune. Alte întrebări posibile sunt fie fără sens („de ce s-a întâmplat aceasta?"), fie fără posibilitatea unui răspuns adecvat („cum s-a întâmplat?"). Sunt fără sens, de pildă, acele întrebări ce presupun o cauzalitate determinată, așadar care nu țin cont de faptul că în joc este ceva profund nedeterminat. Sau acele întrebări ce presupun un subiect anume, fie omenesc, fie asemeni celui omenesc. Reluând ca într-un ecou îndepărtat o idee mai veche, Waldenfels regăsește în alți termeni această situație. „Atunci când Lichtenberg afirma: «Ar trebui să spunem *se gândește* (*es denkt*) la fel cum spunem *fulgeră*», el punea sub semnul întrebării încercarea de a face ca tot ce se întâmplă *cu mine* să se întâmple *datorită mie*, ca și când eu însumi aș fi stăpânul tuturor gândurilor care-mi vin."[18]

Este greu să nu constați că una și aceeași întâmplare se reia asemeni unui ecou, în forme multiple ale experienței. De exemplu, vei resimți ca o adevărată întâmplare ceea ce îți pune la încercare în chip nemijlocit mintea și simțurile, întreaga făptură, ca atunci când are loc o furtună cumplită în munți. Dacă ești de față când furtuna se dezlănțuie, nu vei avea îndoieli cu privire la întâmplarea ei reală, ca atare. Doar că, fapt puțin derutant, reală este și amintirea insistentă a acestei întâmplări, mai ales imaginea primejdiei în care te-ai aflat atunci. Nu mai puțin reală este și teama care s-a ascuns pentru multă vreme în carne și oase, mai actuală ca niciodată. Dacă teama trăită atunci când ai fost în primejdie va induce în lumea visului secvențe mai ciudate, asemănătoare celor de coșmar, atunci ești îndreptățit să spui că și acesta din urmă, visul obscur, reprezintă o întâmplare. Și chiar dacă nu faci această legătură, destul de slabă în felul ei, nu poți spune că viziunile de coșmar care

18. Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, traducere din germană de Ion Tănăsescu, Editura Pelican, București, 2006, pp. 19-20.

te frecventează uneori în somn sunt lipsite de orice realitate. Mergând puțin mai departe și urmând același fir al unei întâmplări trăite, efecte reale vor deține și povestirea despre visul avut, ca și interpretarea sa târzie, subiectivă, chiar dacă acestea par să se constituie într-o manieră pur simbolică. Cu fiecare pas nou, conștiința sesizează o nouă zonă a experienței și un înțeles diferit al întâmplării pe care o probează în această lume a vieții.

Încă un lucru ar trebui spus aici în legătură cu sensul echivoc al acestui „se întâmplă". În secțiunea a 7-a din *Nașterea filozofiei în epoca tragediei grecești*, Nietzsche revine la o întrebare neașteptată, anume dacă într-adevăr „există vinovăție, nedreptate, contradicție, suferință în lumea aceasta a noastră"[19]. Tocmai o asemenea chestiune ar fi piatra de încercare pentru orice conștiință copleșită de spectacolul năucitor al prefacerii și devenirii. Or, pentru vechiul grec, nu se poate vorbi de așa ceva – vinovăție, nedreptate, suferință – cu privire la ceea ce în ultimă instanță rămâne „veșnic asemenea sieși"[20]. Filozoful avea să compare această vastă economie a lumii cu jocul unui copil și cu actul de creație al unui artist. „Și astfel, așa cum se joacă artistul și copilul, se joacă și focul care trăiește veșnic, clădește și destramă, în nevinovăție, iar jocul acesta îl joacă eonul cu sine însuși. Preschimbându-se în apă și în pământ, el își clădește, ca un copil, castele de nisip la marginea mării, le înalță și apoi le distruge; din timp în timp își începe de la capăt jocul. O clipă de sațietate; apoi îl cuprinde din nou nevoia, așa cum pe artist îl constrânge nevoia de a crea." În primă instanță, jocul copilului, ca și cel al artistului în actul

19. *Cf.* Friedrich Nietzsche, *Nașterea filozofiei în epoca tragediei grecești*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 51. Sunt readuse în discuție vechea noțiune de *hybris*, înțeleasă ca exces sau încălcare gravă a unor limite proprii existenței omenești, și reprezentarea lumii ca joc al eonului cu sine însuși, ușor de regăsit în fragmentele presocratice.

20. *Ibidem*, p. 52.

de creație, pare supus doar unor simple contingențe. Numai că, în chiar faptul întâmplării lor, se face resimțită legea însăși. „Câteodată, copilul își aruncă la o parte jucăria; dar curând o ridică iarăși, într-o toană nevinovată. Îndată însă ce se apucă să clădească, el îmbină, așază și formează totul potrivit unor legi și unor rânduieli lăuntrice." Tocmai acest din urmă lucru definește privirea estetică sau contemplativă. Este privirea ce ridică faptul întâmplării de la sensul său comun la un altul cu adevărat speculativ. Ce va înțelege însă pe această cale diferită? Disputa fără de sfârșit între cele multiple nu duce la un gen de pulverizare a lor în timp. Dar nici la preluarea lor în indiferența unui al treilea termen, când am avea de a face iarăși cu o formă de disoluție. Dimpotrivă, acest joc cosmic aduce cu sine în ultimă instanță „o lege și o îndreptățire". În chiar cuprinsul jocului sunt coprezente actul liber și legea ca atare. Doar astfel poți spune că în cele care se petrec se face văzut un suflu al lor, „ceva ce ține de foc"[21]. În devenirea lor fără de sfârșit survin mari discontinuități, numite acum metamorfoze. Contingența lor suportă direcții și praguri, adevărate hotare în ordinea ființei („cele două căi ale focului, în sus și în jos, înainte și îndărăt"). În cele din urmă, totul urmează a fi văzut sub un contrast maxim. Fiecare element orientează către cel radical diferit, fără a se pierde ca atare („de la foc spre apă, de acolo spre pământ, de la pământ iarăși îndărăt spre apă, de la apă la foc"). Este ceea ce descrie, la limită, o adevărată eschatologie, într-o versiune destul de aparte.[22] Aceste considerații

---

21. *Ibidem*, p. 49.

22. Heraclit crede, „ca și înaintașul său [Anaximandru], într-un sfârșit periodic al lumii, mereu repetându-se, și într-o mereu reînnoită reînălțare a unei alte lumi din conflagrația atotnimicitoare. Perioada în care lumea se precipită spre o asemenea conflagrație generală și spre destrămarea în focul cel pur este caracterizată de el în mod cu totul surprinzător ca fiind cea a unei dorințe și nevoi, iar deplina pieire a lumii în foc drept urmare a sațietății" (*ibidem*, p. 50).

ale lui Nietzsche, lucide și inactuale, readuc în atenție un înțeles al întâmplării care este uitat de regulă. Însă ce înțeles ar putea să fie aici în joc?

Noi vorbim de obicei prea ușor și prea comod despre întâmplare, ca și cum ceea ce numește acest cuvânt nu ar spune mai nimic. Luăm în seamă doar înțelesul său comun, frust și sărac, șters cu totul de vreme. Este ceea ce se petrece atunci când sub numele întâmplării avem în vedere un fapt oarecare, obișnuit sau pur și simplu neînsemnat, o împrejurare ca multe altele, eventual ceva ce ține de hazard sau de loteria celor din jur. A face ceva la întâmplare, de exemplu, înseamnă în acest caz a face la nimereală, cum bate vântul și cum te taie capul. Iar a încerca ceva la întâmplare înseamnă a pretinde prea puțin în legătură cu mersul lucrurilor, fiind dispus să accepți că acestea se pot petrece oricum (mai nou și mai pitoresc se spune: „a încerca la plesneală“). Întâmplarea devine astfel un caz oarecare, ceva care se petrece în mod aleatoriu, hazardat. Cam în acest spațiu semantic se consumă viața comună sau elementară a întâmplării. Cu toate acestea, survin din când în când acele înțelesuri ale ei care sunt în stare să ne dea de gândit. Ca și cum ar intra în joc o semantică de rezervă a vieții noastre, întâmplarea se anunță pe neașteptate ca eveniment sau dramă, episod simptomatic, apt să spună ceva despre această lume. Nu mai puțin, poate să apară ca un eveniment fortuit, adică lăsat în voia sorții. Ultima mențiune nu are cum să nu ne amintească de imprevizibila Fortuna, zeița sorții, cea care trezește destulă teamă sau îngrijorare în sufletul oricărui muritor. Exact către acest din urmă loc al discuției ne fac semn spusele lui Nietzsche. De fapt, față de ceea ce credem noi în mod obișnuit, Nietzsche ne spune cu totul altceva. Face acest lucru tocmai atunci când vorbește despre omul heraclitean. „În fața privirii sale de foc nu mai rămâne nici o picătură de nedreptate în lumea care i s-a revărsat în jur.“[23] Nu este firesc să vorbești despre cele

23. *Ibidem*, p. 51.

existente ca și cum ar fi doar absurde și hazardate. Sau ca și cum ar produce multă nedreptate și suferință. Căci în cuprinsul lor pot fi recunoscute în egală măsură actul liber și legea ca atare. Imaginea jocului – mai ales atunci când acesta descoperă lumi noi – este elocventă tocmai în acest sens.

Cum ne dăm seama, întâmplarea poate însemna și altceva decât ceea ce ne învață limba vorbită în jocurile ei comune sau facile. Ea poate numi ceva decisiv, o adevărată probă sau o cale mult diferită decât cea urmată până atunci. În ultimă instanță, este în stare să readucă în atenție acea prezență vagă sau indeterminată, gravă totuși, pe care o numim pur și simplu destin. Sub oricare dintre aceste accepțiuni însă ea poate să valoreze ca un nume contingent al ființei, chestiune la care mă voi opri în alt loc.

e) A fi real

Când invocăm înțelesul de realitate al unei stări de lucruri, avem în vedere mai ales existența sa efectivă, aptă să producă efecte. O astfel de stare este sesizabilă uneori materialmente, în chiar fiziologia densă și sensibilă a lumii date.

Însă dorința de a descrie ceva real a căpătat cel mai adesea o expresie negativă: este real ceea ce nu este aparent, nu este imaginar, nu este ideal sau doar posibil. Cu fiecare propoziție negativă s-a căutat în fond să se numească acel „ceva mai mult“ al faptului real de a fi: mai mult decât aparent, mai mult decât imaginar sau decât posibil. În ultimă instanță, mai mult decât ceea ce poate fi constituit în mod simplu rațional, ca *ens rationis*. Existența reală se atestă ca atare într-o experiență sensibilă, în intuiție, ne avertizează Kant, simpla determinare conceptuală nu-ți oferă decât forma de posibilitate a unui lucru.[24]

24. *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 227. Pentru Kant, existența reală a unui lucru numește însăși prezența sa efectivă, *die Sachheit*, cum singur

Accepțiunea reală aduce întotdeauna un „mai mult decât simplul concept“, ca atunci când talerii despre care vorbesc i-aș avea în buzunar și nu doar în minte.[25] Are loc o adevărată „determinare a stării mele“, așadar altceva decât atunci când doar gândesc adecvat un lucru oarecare.

Există însă și atitudini mai radicale în această privință. Jacques Lacan, de pildă, afirmă la un moment dat că poate fi socotit cu adevărat real doar ceea ce nu este mediat de semne și simboluri. Cu alte cuvinte, ceva ce nu ajunge să fie articulat în ordinea simbolică a unui discurs, nu este încă povestit, exprimat, tradus etc. Acest mod al realității ar putea fi recunoscut, să spunem, în cazul unei traume, când ordinea simbolică este pur și simplu fracturată de ceva care o excede. Sau în cazul unei defulări bruște, violente, de felul halucinației. În astfel de cazuri, ceea ce este real se dă asemeni unui fond dens și inepuizabil al celor petrecute. Deși se oferă într-o privință gândirii, anunță față de aceasta un gen de exterioritate greu comprehensibilă. Deși își face resimțită energia sa, comportă suficientă indeterminare. Observația unui interpret al vieții istorice este potrivită aici: „*the matter of facts* (starea de fapt) nu poate fi cunoscută decât prin intermediul unei interpretări; nu vreau să spun că lucrurile n-ar exista: materialitatea există, este în act, numai că, așa cum spunea bătrânul Duns Scot, ea nu constituie actul nimănui.“[26] Un lucru asemănător poate fi sesizat și în legătură cu realitatea unui fapt social: deși se

---

spune (*ibidem*, pp. 465, 479). A se vedea și mențiunile pe care le face Heidegger în legătură cu înțelesul nou al unor concepte kantiene, precum *existentia*, *essentia* sau *ens reale*, în *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, §§ 7-8. Astfel de mențiuni ar putea orienta altfel întreaga discuție cu privire la respingerea kantiană a argumentului ontologic.

25. *Ibidem*, p. 480.

26. Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginația constituantă*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Univers, București, 1996, p. 131.

constituie în spațiul voinței omenești, este totuși non-dependentă de această voință; cum se spune, nu ai cum dori să nu fie.[27] Încercările de a formula pozitiv înțelesul realității sunt destul de nesigure, echivoce. Este ceea ce simți când, în același loc invocat mai sus, se spune că reală este tocmai lumea în care trăiești cu trupul și cu simțurile tale treze, lumea în care oamenii conviețuiesc în chip cotidian și în care „nu-și prea fac griji despre ceea ce este «real»". Doar că această lume reală nu prezintă pentru noi întotdeauna destulă încredere.

Însă altceva doresc acum să spun, anume că, în oricare din aceste situații, realitatea nu mai înseamnă o simplă presupoziție. Sau, dacă o vom vedea în continuare și astfel, atunci va trebui să acceptăm că este vorba de o presupoziție aparte, ce orientează către lumea densă a vieții și se pierde în aceasta.

Dar cum ar putea gândirea să indice ori să aibă acces la acest „ceva mai mult" al modului real de a fi? Este greu să o facă doar cu ajutorul unor simple distincții sau noțiuni. În definitiv, vom crede cu privire la ceva anume că este real doar dacă îl probăm ca atare, dacă îl experimentăm astfel cu ajutorul minții și al trupului. Sau dacă îl vom recunoaște ca atare în cuprinsul elementar al vieții. Căci tocmai despre aceasta din urmă vom spune – cel mai adesea și cel mai sigur – că este reală: această lume în care oamenii conviețuiesc zi de zi, cu toate simțurile lor și cu întâmplările firești sau nefirești care-i solicită. Exact aici vom căuta cel mai adesea locul unui fapt real. Știm bine că îl vom percepe în mod frecvent *ca și cum* ar fi real. Numai că, atunci când ne ducem în mod firesc viața și căutăm să ne sprijinim orice act de voință pe ceea ce resimțim cât de cât sigur, luăm acel fapt nu *ca și cum*, ci ca unul nemijlocit real. Conștiința lui *ca și cum* devine atunci secundă sau

27. *Cf.* Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*, traducere și note de Alex. Butucelea, Editura Univers, București, 1999, pp. 9 *sq.*

complet estompată. În acest fel, ceea ce resimțim ca real ajunge să fie decisiv în cuprinsul lumii și al vieții care ne este proprie.

Este firesc așadar să recunoaștem în legătură cu modul real de a fi o rezervă nedeterminată, ceva care, în fața percepției și a formelor de expresie, se oferă și se retrage la nesfârșit. Gândirea se simte continuu atrasă de ceea ce o excede și o conduce astfel dincolo de puterile ei. Acest dincolo, marcat în parte de contingență, se anunță sub forma unei discontinuități aproape violente. Sau a unui prag ce nu poate fi privit din ambele părți. Se deschide astfel o adevărată alternativă în fața gândirii și a simțurilor noastre. Aflăm vorbindu-se despre așa ceva în aceeași scriere semnată de Peter L. Berger și Thomas Luckmann. „Îl percep pe omul cu care lucrez zi de zi ca aparținând unei realități foarte diferite de aceea a figurilor ce-mi apar în vis. [...] Conștiința mea este deci capabilă să se miște printre diferite sfere ale realității. Altfel spus, sunt conștient de lume ca fiind constituită din mai multe realități. Pe măsură ce mă deplasez de la o realitate la alta, trăiesc o astfel de trecere ca pe un șoc. Acest șoc trebuie înțeles ca fiind cauzat de devierea atenției, necesară într-o asemenea deplasare. Trezirea dintr-un vis ilustrează limpede această deplasare.“[28] Să ne amintim aici felul în care Rorty vorbește despre vocabularul ce caută să justifice actele, ideile și chiar viețile noastre. Acesta reprezintă, la un moment dat, „punctul cel mai îndepărtat până la care

---

28. *Ibidem*, p. 31. Astfel de discontinuități pot să pună în discuție acea realitate a vieții zilnice care „este organizată în jurul unui «aici» al corpului meu și al unui «acum» al prezentului meu“ (p. 32). Alte ordini reale, de pildă cea a fizicii teoretice și cea a coșmarului, pot să devină problematice sau să întrerupă cu totul deprinderile vieții zilnice (p. 35). Trecerea de la o realitate la alta, ceva în felul ridicării și căderii cortinei, înseamnă accesul la un alt înțeles al vieții. Sau o abatere serioasă a atenției, ceva în felul unui salt, cum se spune în legătură cu experiența vieții religioase (p. 36). Este ceea ce face ca efortul de traducere a unei realități în vocabularul altei realități să devină foarte dificil.

poate cineva să înainteze cu limbajul; dincolo de el există doar pasivitate neajutorată sau recurgere la forță“[29]. Cum spune în continuare, când limita o reprezintă speranța obișnuită a unor oameni, dincolo de ea se află doar sacrificiul. Iar când discuția liberă nu mai este în nici un fel posibilă, dincolo se află durerea și iminența ca atare a morții. Așadar, dincolo de ceea ce poți spune și conveni cu semenii tăi vei recunoaște totuși ceva, însă ca pasivitate și forță nemăsurată. Sau, privind din cealaltă parte, ca tăcere și suferință.

Toate acestea, firește, sunt indiscutabil reale. Cu privire la astfel de avataruri ale unui posibil dincolo ne avertizează dorința proprie, exact atunci când ne descoperă fața străină a celor reale.

f) Accepțiuni prevalente astăzi (mărturia unui cerșetor londonez)

Este cumva de la sine înțeles că faptul de a fi poate fi exprimat în mai multe feluri. În vorbirea obișnuită însă, acest multiplu tinde uneori să intre de-a dreptul în inflație. Noi spunem ușor că *este* mai ales despre ceea ce nu este: fapte ce nu sunt lucruri ca atare, forme ce nu sunt fapte, efecte ce nu sunt forme, apariții ce nu sunt efecte, simple aparențe etc. Acestea, de fapt, nu sunt ceea ce obișnuim să spunem că sunt, uneori nu sunt sau nu înseamnă nimic.

De altfel, în viața cotidiană avem o preferință evidentă pentru unele înțelesuri mai crude și mai agreste ale lui „a fi“. De exemplu, a fi actual în chip flagrant, aici și acum – exact așa cum impune regula actualității publice –, reprezintă un mod de a vedea ce tinde să stăpânească tot mai mult lumea noastră comună. La fel, a crede în realitatea efectivă ori sesizabilă în chip nemijlocit, acest fapt a devenit deja o conduită extinsă, mai ales că răspunde ușor simțului comun. Ceva asemănător

29. *Cf.* Richard Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov, Editura ALL, București, 1998, pp. 133, 149, 164.

am putea observa și în legătură cu acel înțeles al ființei determinat astăzi în categoria cantității și a extensiunii. Un astfel de înțeles contează acum mai mult decât am fi dispuși să credem: cele mai cunoscute topuri sau forme de evaluare sunt expresii evidente ale simplei cuantificări[30]. În proximitatea acestuia – dacă nu cumva ca un mod de excelență al său – se află sensul numeric al celor existente. În acest caz, a fi înseamnă în cele din urmă a fi număr, iar ca o consecință cu efecte destul de stranii, înseamnă a fi numărat, adus într-un calcul sau într-o statistică, sub un raport numeric oarecare. Este un înțeles ce pretinde uneori să dea seama de tot ce este inteligibil – sau, mai simplu, cuantificabil – în această lume. Noica avea să constate în dese rânduri acest prestigiu imens al numărului în lumea de astăzi. „Într-o lucrare de filozofia matematicilor este citat exemplul cerșetorului dintr-o piață londoneză, având agățată de gât o placă mare, pe care scria:

Războaie 2
Picioare 1
Neveste 2
Copii 4
Răni 2
Total 11

Ce înseamnă acest 11 în mintea cerșetorului nu este limpede: poveri? nefericiri? infirmități? încercări ale vieții? Dar neapărat că însemna situații și lucruri de un același gen, spre a se putea face adunarea lor."[31] Firește, în mintea noastră multe

30. O scriere cum este cea a lui René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, 1945, are în atenție câteva din consecințele acestei stări de lucruri, așa cum sunt „uniformitatea împotriva unității" (cap. VII), „dublul sens al anonimatului" (cap. IX), „iluzia «vieții obișnuite»" (cap. XV) sau „confuzia între cele psihice și cele spirituale" (cap. XXXV).

31. *Cf.* Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, 1993, p. 160. Nietzsche a întrevăzut destul de bine acest lucru;

au devenit de același gen, an de naștere și sex, stare civilă și domiciliu, identificare publică a fiecăruia în parte, dacă ne gândim, de pildă, doar la ceea ce înseamnă acum codul numeric personal. Nu departe însă de acest înțeles al verbului ființei stă un altul asemănător, anume cel pe care relația ca atare îl asigură. Ușor constați că a fi înseamnă a fi în relație cu, sau a fi funcție, raport, ecuație, conexiune etc. Știm bine că un asemenea înțeles tinde să acopere viața socială a omului de astăzi. Puterea uriașă a unor instituții și posesiuni – adică a unor forme ale vieții comune – se sprijină pe un astfel de înțeles. Aproape totul își extrage însemnătatea sa din ideea relației sau a rețelei de relații. Metafora tristă a verigii într-un lanț, ca și cea a nex-ului în cuprinsul unei pânze imense, susține curent o asemenea idee. Mai importante decât proiecțiile în direcții neprevăzute devin texturile vizibile, nodurile comune sau ligamentele. Informația însăși se definește ca relație, la fel și orice cod propriu vieții, limbii sau lumii simbolice. Rorty spune la un moment dat că preferă să vadă ființa umană ca „o rețea de opinii și dorințe“, iar sinele, sub semnul psihanalizei, în felul unei țesături de contingențe.[32] Altădată, însă, lucrurile păreau să stea exact pe dos: accepțiunea cea mai diminuată sau cea mai slabă a ființei era dată, în scrierile aristotelice, tocmai de relația între cele existente.[33] Să luăm aminte și la situația în care „a avea“ devine echivalentul semantic al lui „a fi“ sau se substituie complet acestuia.[34] În acest din urmă caz, ființa

---

așa cum spune, „noi suntem principial înclinați să afirmăm [...] că omul nu ar putea trăi [...] fără o neîncetată falsificare a lumii prin noțiunea de număr“ (*Dincolo de bine și de rău*, § 4).

32. *Cf.* Richard Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, ed. cit., pp. 43, 76.

33. A se vedea în această privință Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, ed. cit., p. 214.

34. A rămas ca un reper memorabil, în acest sens, una din scrierile lui Gabriel Marcel, anume *Être et avoir*, 1935. Acest titlu conjugă, așa cum bine observă Mihai Șora, un verb „primordial al limbii oamenilor

se determină lesne în ordinea posesiunii, subzistenței, averii, proprietății, afacerii etc. Dar și categoria acțiunii a pretins să ofere omului de astăzi adevăratul sens al ființei. Este o categorie ce importă acum enorm: a face, a produce sau a lucra o materie, toate acestea caută să dea măsura existenței omenești într-o lume ea însăși în prefacere indefinită. Orice experiență va fi înțeleasă, în consecință, ca *factum*, ceva făcut de om, produs de mâinile și mintea sa.[35] Când s-a spus, imediat după revoluția din 1789, că „omul își crează singur propriul destin“ și că, astfel, „este stăpân întru totul pe soarta sa“, nu s-a făcut decât să se dea expresie unui gen de elan inconștient acestui mod de a vedea lucrurile. Mai simplu spus, s-a clamat public și oarecum histrionic, însă cu efecte dintre cele mai grave în timp, o nouă ideologie a facerii de sine.

Însă lucrurile se complică și mai mult când atenția ne este confiscată de unele semnificări alerte, frivole sau voit excentrice. De exemplu, auzi ușor spunându-se că este cu adevărat tocmai ceea ce este nou, recent sau ultim, în așa fel încât ziua de mâine să fie trăită complet astăzi. Este ceea ce conduce la asimilarea lui „a fi“ cu „a fi nou“, o reprezentare ce domină

---

de pretutindeni, care este verbul *a fi*, cu fratele lui – de lavă răcită și solidificată (structurându-se finalmente ca un veritabil antonim al celui dintâi) – care este verbul *a avea*“. Sunt verbe care „delimitează două zone antitetice: una a misterului și una a problematicului“ (*O datorie de recunoștință*, prefață la Gabriel Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, traducere de Aurelian Crăiuțu și Cristian Preda, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 6-7).

35. În acest mod, este eclipsată complet cealaltă perspectivă, nu opusă ei, ci care este aptă să deschidă cu prima o adevărată alternativă. Este vorba de înțelegerea experienței ca un adevărat fenomen, în ultimă instanță ca epifanie, manifestare a ceva ce nu se reduce la voința sau intenționalitatea omenească (fie aceasta și inconștientă sau generică, intersubiectivă). Mai târziu, fenomenologia și analitica existențială, dar și morfologia unor imagini sau simboluri, caută să recupereze distanța imensă de la *factum* la survenirea ca atare a unui fenomen.

în mare măsură privirea și voința noastră.[36] Se merge destul de departe pe acest drum, cerându-se noutății să fie realmente extravagantă, senzațională sau de-a dreptul șocantă. Înțelesurile existenței se pierd astfel ușor în aerul unui spectacol comun și al senzației de primă instanță. În acest loc, semnificarea a ceea ce „realmente este“ poate să devină pur formală, emfatică și facilă, ca într-un gen de manierism vulgar al ontologiei cotidiene. Căci există, neîndoielnic, o retorică ieftină și afectată a modului public de a fi. Ei îi corespunde, printre altele, spusa că accepțiunile cuvântului „este“ se consumă doar la nivelul vorbirii sau al semnelor noastre cotidiene și nu indică nimic – sau nu știm să indice și altceva – în afara acestora.

Astfel de întâmplări însă nu sunt prin ele însele nici indiferente și nici apocaliptice. Văzute ca atare, în desfășurarea lor obișnuită, ele nu ne spun în ce sens s-ar putea orienta viața unui om sau a unei comunități întregi. De aceea, înainte de a le privi cu îngrijorare și cu teamă, ca și cum ar fi prin ele însele deviante, trebuie regăsite cu ceea ce au totuși elementar în prezența lor și cu efectele lor nemijlocite în această lume a vieții.

28. O credință nouă: este cu adevărat ceea ce este în mod efectiv

a) De la obsesia „faptului pozitiv“ la jocul unor simple aparențe

Știm că Nietzsche ne supune atenției prezența unor forțe mai greu sesizabile în constituirea celor reale: falsa conștiință

36. O diagnoză lucidă și amplă a acestei situații face, cum știm, H.-R. Patapievici, în *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?“*, Editura Humanitas, București, 2001.

și resentimentul, iluzia și atitudinea *als ob* (ca și cum). Dar nu uită imediat să spună că subiectul acestei transmutații aproape alchimice nu este eul individual. Și nu este nici eul colectiv sau un alt eu, cum ar fi cel istoric. În spatele unor astfel de operații nu se află neapărat un subiect sau un interpret. Dacă totuși dorim să recunoaștem un interpret al celor „cu adevărat reale", atunci firesc ar fi să avem în vedere mai curând dispozițiile și nevoile vieții. Sau acele voințe care le susțin și le pun continuu în scenă.[37] Tocmai acestea descriu, în confruntarea lor nesfârșită, un spațiu mai larg al vieții sau al lumii noastre.

Omul modern, Nietzsche de exemplu, observă bine că importă mai cu seamă un anume înțeles al ființei, cel de realitate: a fi înseamnă înainte de toate a fi real, a fi efectiv, în fapt. Acești termeni – efectiv, nemijlocit factual – pretind să numească în ultimele două secole ceea ce este cu adevărat real. În ordine epistemică, un astfel de înțeles al ființei își află corespondentul într-un înțeles distinct al adevărului: este adevărat ceea ce este cert, exact, adică realmente sigur. Or, ceea ce ne apare cu adevărat real, pe de o parte, și realmente adevărat, pe de altă parte, compun pentru noi „lumea adevărată", cum îi spune Nietzsche. O va descrie istoria metafizică, de la vechii greci și până în secolul său, prin câteva stații mari: lumea adevărată este cea a unor arhetipuri ideale (tradiția platoniciană), cea veșnică sau

---

37. *Cf. Voința de putere*, § 481. Astfel de considerații au fost punctul de plecare al unor autori care, asemeni lui Weber, au avut în vedere forța unor atitudini subiective în constituirea realității de ordin social. Sau al celor care, asemeni lui Scheler și Vaihinger, au vorbit despre rolul imens al unor factori ideali în constituirea celor reale, mai ales atunci când este vorba de realitatea vieții în comunitate. Un fapt analog avea să clarifice Edmund Husserl, de exemplu în *Meditații carteziene*, §§ 25, 26 („realitatea în calitate de corelativ al confirmării evidente"). De aici și până la a vorbi pur și simplu despre „construirea socială a realității" (Peter L. Berger și Thomas Luckmann, John Searle și alții), drumul nu a fost deloc lung sau anevoios.

de dincolo (pentru învățătura religioasă), cea obiectivă sau evidentă din punct de vedere logic și empiric (gândirea modernă timpurie) și cea a imperativului categoric (tradiția kantiană), cea a „faptului pozitiv“ (în secolul al XIX-lea) sau cea compusă din simple apariții, aparentă pur și simplu. Toate însă trădează una și aceeași credință: există o lume nemijlocit reală. Imediat însă ce omul va pune în discuție granița fermă dintre realitate și aparență, lumea adevărată îi apare ea însăși vană. Sau în felul unei idei nefolositoare, bună doar de aruncat, cum vor crede unii liber-cugetători de mai târziu.[38] Numai că odată cu lumea adevărată se dovedește a fi vană și cea aparentă. În consecință, cea din urmă imagine este la fel de nefolositoare. Cum de se întâmplă acest lucru ciudat în mintea noastră? De fiecare dată când s-a vorbit despre o lume nemijlocit adevărată, adevărul acestei lumi a fost unul instituit, voit sau impus. Tocmai acest lucru trebuie luat în seamă – și nu impunerea într-un fel sau altul a adevărului cu privire la realitatea lumii noastre. Poți crede, așadar, că adevărul ființei înseamnă în cele din urmă voință de putere.[39] De adevărul temporal al lumii de aici, așa cum o resimțim noi de la un moment la altul, dă seama mereu voința de adevăr sau de putere.

Ce anume doresc să spun cu această din urmă paranteză? În istoria alertă a „lumii cu adevărat reale“, așa cum o descrie Nietzsche, domină totuși înțelesul ei modern. Nietzsche este în chip evident tributar acestui înțeles. Ca și pentru alți interpreți moderni, ființa este înțeleasă în felul a ceva instituit, evaluat și astfel impus. Ea ajunge în cele din urmă obiectul acelei gândiri ce dovedește o prevalentă dispoziție evaluativă și tehnică. Adevărul acestui obiect – sau adevărul ființei în această ipostază – constă într-un gen de disponibilitate nelimitată, cum

38. *Cf. Amurgul idolilor*, secțiunea „Cum a devenit «lumea adevărată» în cele din urmă poveste“, traducere de Liana Micescu, Editura Humanitas, București, 1994.

39. *Voința de putere*, § 693.

bine a sesizat Heidegger. El se definește prin capacitatea sa de a fi determinat, calculat, măsurat, asigurat, supus, folosit etc. A urma acest drum mai departe înseamnă a vorbi, în același mod, despre ceva „mai adevărat“ sau „mai real“ decât s-a vorbit până atunci. Adică despre o obiectivitate mai disponibilă și mai eficientă decât oricare alta cunoscută vreodată. Ce ar însemna însă că este cu adevărat efectivă? Pur și simplu, că este aptă de efecte sensibile, ea însăși un efect real, efectivitate vizibilă și sigură, disponibilă. În acest punct extrem ajunge acum înțelesul realității: este real doar ceva efectiv, ceva deja efectuat și capabil în continuare de efecte. Cele mai bune exemple le furnizează spațiul cazon, cel politic și cel al unei fabrici, atunci când vorbim despre „efectivul de soldați“, „efectivul de alegători“ și „efectivul de angajați“; acestuia din urmă i se adaugă întotdeauna „efectivul de materiale“, așadar angajați, marfă și sume efective de bani, tocmai acestea descriu realitatea frustă în spațiul de fabrică. Faptul real ajunge să se definească astfel într-o fenomenologie contingentă și vizibilă a efectelor în lumea cotidiană.

Însă logica modernă a adevărului se conservă în continuare: ceva „mai adevărat“ ar însemna ceva mai nou și mai eficient față de orice altceva, mult mai adecvat voinței omenești ca simplă efectivitate. Cel care nu urmează această logică, ne spune Nietzsche, are în față cel puțin două posibilități. Anume, fie să rămână în „lărmuiala îndrăcită a unor liber-cugetători“, echivalând ființa cu aparența simplă, cu o iluzie ce ar trebui abandonată, fie să urmeze un alt mod de a gândi și de a-și orienta viața. Dar este oare posibilă această din urmă cale?

b) Elementul imponderabil al vieții cotidiene

Nu cred că mai poate fi ignorată puterea firească a unor propoziții, credințe și imagini în constituirea celor pe care le socotim reale. Însă există mereu ceva ciudat sau dificil în legătură cu ceea ce noi acceptăm astfel în lumea omenească a vieții.

Un nume bine cunoscut astăzi, John R. Searle, își deschide una din scrierile sale târzii, *The Construction of Social Reality*, 1995, cu un subtitlu aproape șocant, întrucât vorbește despre „povara metafizică a realității sociale". Explicația o va da singur în chiar primele rânduri, atunci când numește problema care nu-l lasă în pace de multă vreme: „există anumite segmente ale lumii înconjurătoare, fapte obiective ce au devenit cu adevărat fapte în virtutea unei puneri de acord între ființele umane; într-o anumită măsură, aceste fapte există pentru că așa credem noi; mă refer la bani, la proprietate, la guverne și la căsătorii"[40]. Așadar, unele fapte, deși „există pentru că așa credem noi", sunt totuși cât se poate de reale. Cu toate că survin doar în relație cu credințele noastre, nu țin de voința subiectivă a cuiva dintre noi. Firește că nu există în același mod în care există, de exemplu, zăpadă pe vârful Everestului sau coline de nisip în Sahara, dar sunt totuși reale. Oricum le-am privi, dețin o realitate efectivă, sesizabilă ca atare în efectele ei.

Probabil că pe mulți dintre noi chestiunea de mai sus îi lasă complet indiferenți. Sau, auzind despre ce este vorba, ajung pur și simplu nedumeriți de câte lucruri inutile îi pot trece omului prin minte. Nu acesta este și cazul celor care, plecând de aici, se văd conduși, asemeni lui Searle, către întrebări pur și simplu speculative: „cum poate exista o realitate obiectivă ce depinde parțial de acordul dintre persoane?", „care este rolul limbajului în constituirea acestor fapte?". Să observăm că de această dată sunt în atenție fapte extrem de obișnuite, comune sau chiar insignifiante. Ca să reiau exemplul autorului, așa se întâmplă atunci când intri într-o cafenea, te așezi la o masă, faci un semn chelnerului să vină și ceri o bere sau cafea. Ți se aduce ceea ce ai cerut, bei cafeaua, apoi plătești așa cum se cuvine, te ridici și pleci, fără să te mai gândești în continuare la cele petrecute. „O scenă complet inocentă, a cărei com-

40. *Cf.* John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 15-16.

plexitate metafizică însă, realmente copleșitoare, i-ar fi tăiat răsuflarea unui Kant dacă acesta s-ar fi deranjat vreodată cu asemenea gânduri". Înainte de a vedea ce anume se petrece din punct de vedere speculativ într-o asemenea întâmplare obișnuită, să ne oprim puțin la această din urmă spusă, oarecum ironică.

De ce oare o astfel de scenă l-ar fi lăsat pe Kant înmărmurit de uimire? Nu neapărat pentru că filozoful german evita să intre într-o cafenea, să bea o bere sau cafea, privind apoi singur și îndelung pe fereastră. Ci întrucât, dacă ar încerca cineva să descrie exact ceea ce se petrece într-o astfel de scenă, nu ar reuși să o facă în limbajul fizicii sau în cel al matematicii. Și aceasta, dintr-un motiv foarte simplu: stările de lucruri numite mai sus nu sunt date ca reale, ci ele devin reale doar în virtutea unor credințe omenești și a felului nostru de a vorbi. În cazul celui intrat în cafenea, lui i se aduce exact ce a cerut și nu altceva, constată că prețul este chiar cel anunțat pe o listă și nu altul, sau vede că este lăsat o vreme în pace. Există aici, cum spune Searle, „o vastă dar invizibilă ontologie". De regulă nu o luăm în seamă, fără a pierde neapărat ceva care să ne coste prea mult. Searle însă își invită cititorul către un gen de analiză metafizică a acestor fapte obișnuite, născute din convențiile pe care le urmăm și din felul în care vorbim. Este vorba de ceea ce i se poate întâmpla oricăruia dintre noi și într-o zi absolut oarecare. Exact așa cum sunt întâmplările care se petrec într-o cafenea sau pe stradă, într-o bibliotecă sau la o bancă, mergând la serviciu sau în călătorie etc.

c) Un înțeles prealabil al celor socotite reale

Însă o anume problemă, aparent gratuită, nu avea cum să fie ignorată în cele din urmă: oare aceste înțelesuri ale faptului de a fi sunt arbitrare și contingente, sau nenumărate, ca și stările de lucruri ce compun lumea noastră? Dincoace de aceste înțelesuri există cumva unul care să le asigure o posibilă rădăcină sau o simplă orientare, minimală?

Cel care distinge, fie și numai pentru sine, un anume înțeles al cuvântului „este", presupune în același timp nu doar faptul că pot exista mai multe, ci deopotrivă un înțeles care le aduce în relație, așa cum este cel analogic. În cele din urmă, va admite un înțeles prealabil al acestui cuvânt, oricât de vag ar fi el. Orice multiplu solicită gândirii noastre așa ceva, chiar și atunci când acest lucru nu va exprimat ca atare. Cum s-a văzut deja, dacă nu s-ar vorbi în nici un fel despre ceva în sine, *kathauto*, atunci ar fi imposibil de admis altceva „în afară de așa-numitele lucruri individuale"[41]. Ar fi greu de admis, de pildă, o rațiune oarecare a celor existente, una sau alta din legile pe care acestea le urmează. Greu de admis ar fi și ceva simplu, așa cum este numărul, spre a se spune că reprezintă ceva distinct de lucrurile numărate. Incomprehensibilă ar deveni însă și existența celor individuale, văzute și atinse în chip efectiv. Dar, la limită, nu s-ar putea spune ceva cu sens nici măcar despre cuvinte și semne, caz în care nu ar mai fi absolut nimic de înțeles și de făcut.

Dacă așa stau lucrurile, care ar fi totuși unul din înțelesurile prealabile față de cele uzuale acum? Ce ar putea să presupună, de exemplu, faptul de a fi în mod efectiv, acest fapt care este în stare să domine voința și privirea noastră? Probabil actul ca atare, actul pur și simplu. Tocmai acesta face posibil modul efectiv de a fi, realizarea efectivă a ceva anume. El singur anunță ca un mod derivat al său actul de efectuare, producerea nemijlocită de efecte și stări. Așadar, actul însuși numește acel înțeles prealabil pe care noi îl asumăm acum în chip frecvent și uzual, indiferent că ne dăm seama sau nu de așa ceva. Nu am în vedere aici unul sau altul din modurile sale determinate.

---

41. *Cf. Metafizica*, III, 4, 1001 a. Este avută în vedere însă și dificultatea imensă care se ivește atunci când se admite doar ideea a ceva în sine, ființa în sine sau unul în sine: „cum mai poate exista ceva în afară de ele, cum pot lucrurile să fie mai multe decât unul ca atare [și să existe altceva decât ceea ce este în sine, ființa ca atare]" (traducere de Ștefan Bezdechi, 1965, p. 118).

Nici ideea de actualizare concretă a unor potențe. Ci actul ca atare, în acel punct în care diferența sa față de potență apare ca o diferență în sine. Cred că această situație are deja o istorie lungă și distinctă în viața spirituală a omului european. În fond, ideea de substanță (*ousia*) a fost dintotdeauna concurată serios de cea de potență, *dynamis*, cu corelatul ei care este actualizarea însăși, *energeia*[42]. În unele situații, privilegiul ei ontologic este explicit, mai ales atunci când omul modern va impune o lectură nouă a paginilor de metafizică[43]. Modul de a fi al lucrurilor avea să fie pus în relație cu puterea de percepție (Berkeley) sau cu ceea ce s-a numit forță, putere, *vis activa* (Leibniz). Totul ajunge să fie văzut ca reprezentare a voinței de a face sau a voinței în genere (Schopenhauer). Cum va spune Schelling, nu există în ultimă instanță nimic altceva decât voința ca atare: tocmai aceasta reprezintă ființa în sensul ei originar. Noua sentință (exersată puțin chiar în vremea lui Descartes, de cei care îi adresau obiecțiuni insidioase) este dată de enunțul „voiesc [sau acționez], deci exist“[44]. Se impune în mentalul

---

42. *Cf.* Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. cit., pp. 343 *sq.*

43. *Cf.* G.W. Leibniz, *De primae philosophiae emendatione* 2, 1. În literatura filozofică de mai târziu, acest privilegiu al actului – și deopotrivă al voinței de a face – a fost sesizat bine de către Oswald Spengler (*Declinul Occidentului. Schiță de morfologie a istoriei*, I, cap. VI, unde descrie noua expansiune a „științei faustice“), Martin Heidegger (în scrieri cum sunt *Depășirea metafizicii* și *La ce bun poeți?*), cât și de unii comentatori ai tradiției metafizice moderne, precum Hans-Georg Gadamer (în studii ca *Despre planificarea viitorului*, 1966, sau *Probleme ale rațiunii practice*, 1980), Gilles Deleuze (*Nietzsche și filozofia*, cap. II, „Activ și reactiv“), Günter Figal (*Nietzsche. O introducere filozofică*, IV. 3, „Nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!“), Franck Fischbach (*L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, 2002, pp. 172 *sq.*) și alții.

44. Un asemenea enunț este luat adesea într-o lectură comună și nu fenomenologică. Spun aceasta întrucât, cam în același timp, Maine de Biran ia distanță de înțelegerea comună a faptului de voință. Va vorbi

european o adevărată metafizică a voinței și a actului în genere. Ea ajunge să cunoască o formă excesivă sau privilegiată, devenind pur și simplu o metafizică a voinței de voință, cum îi va spune Heidegger. Ce se întâmplă însă atunci când actul pretinde un înțeles cu adevărat prealabil, originar? Prin chiar natura sa, actul e resimțit ca profund negativ, el schimbă sau suprimă o anumită stare de lucruri. Decurge de aici că actul poate să indice oricând un înțeles negativ al ființei: fie că o pune pe aceasta mereu în chestiune, fie că i se substituie ca putere de negație. Deopotrivă, actul înseamnă temporalitate sau relație cu timpul, fiind astfel apt să genereze exaltare și destulă neliniște. El conduce formele stabile către cele instabile, fascinante prin chiar faptul că sunt nedesăvârșite. Și pune în mișcare noi categorii ale gândirii sau ale vieții, cum sunt eficiența ca mod cotidian de a fi, adevărul ca variabilă utilă în orientarea către varii scopuri, timpul ca ritm propriu acțiunii, prezența ca mod efectiv de existență. Aproape totul se originează în voința nemăsurată de a produce noi efecte și imagini, un nou regim spectacular al acestei lumi. În consecință, absența faptei va fi resimțită tot mai mult ca un abandon absurd sau ca o adevărată moarte a ceea ce este omenesc.

29. Întâmplarea – un nume al ființei de fiecare zi

a) Despre o alternativă aparent non-metafizică

Dacă totuși nu reușim să facem abstracție în nici un fel de unele afirmații tari, aproape disolutive, cu privire la metafizica

---

astfel despre ceea ce se descoperă în felul unui sens intim, anume prezența eului ca efort subiectiv sau ca voință. Acesta se percepe nemijlocit pe sine, în ultimă instanță ca putință originară de a desfășura orice putere a trupului viu (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1812). *Cf.* în această privință Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, §§ 26-28.

europeană, anume că s-a fixat aproape idolatru în unele concepte și reprezentări, făcându-se locul unui nihilism devastator sau al unor enunțuri lipsite de sens, transformând aproape totul în obiect și în materie a gândirii tehnice, reificante, așadar dacă nu facem abstracție de această moarte simbolică a metafizicii, cum vom mai vorbi destins și calm despre un posibil înțeles al ființei și despre alte lucruri de natură speculativă?

Cred că, în acest din urmă caz, am putea pleca chiar de la această nouă distanță a conștiinței de astăzi față de metafizică. Anume, de la faptul că ființa ca atare este irecognoscibilă și că orice efort strict conceptual comportă fie un imens risc, fie un non-sens. În consecință, poți accepta, măcar în memoria lui Nietzsche, că o cunoaștere adecvată cu privire la „ceea ce este întrucât este“ nu mai are șanse reale, nici o justificare rezonabilă pentru modul nostru de a gândi. Însă chiar și într-un astfel de caz ai destule motive să reflectezi cu atenție tocmai asupra acestei situații în care ne aflăm și pe care o socotim contingentă și liberă, departe de utopia unor instanțe pure sau atemporale. Gândirea poate lua în discuție, astfel, situația în care omul se vede pe sine singur în această istorie contingentă. Ea se trezește brusc în fața acelui oaspete straniu și neliniștitor care bate la ușă, cum spune Nietzsche, adică față în față cu nimicul însuși (*Voința de putere*, § 1). Este nevoită atunci să reconsidere faptul contingenței noastre, contingența însăși ca un fapt firesc și ireductibil. Va explora mult mai mult conștiința acestei contingențe și a stării noastre actuale. Cu alte cuvinte, îți poți orienta gândirea către o fenomenologie simplă a contingenței și a întâmplării, mai exact, a ceea ce în cuprinsul lor pare fie complet absent, fie irecognoscibil.[45] Poți

45. Faptul contingenței a fost înțeles în epoca modernă, de regulă, prin opoziție cu ceea ce este necesar sau cu ceea ce deține o rațiune suficientă. În acest caz, contingența exprimă ceva care se petrece într-un fel sau altul, care poate deopotrivă să fie și să nu fie. Este proprie, cum spune Leibniz, unui adevăr de fapt, al cărui contrariu nu devine contradictoriu.

constata astfel că verbul ființei – căci acest cuvânt nu se poate retrage niciodată definitiv – își regăsește totuși unele înțelesuri slabe sau minore, lipsite de orice pretenție categorială. Ele apar, în primă instanță, aproape insignifiante, simple și obișnuite, însă absolut firești în sărăcia lor conceptuală: „a avea loc", „a se petrece" și, mai cu seamă, „a se întâmpla". Iar ceea ce ele solicită poate să survină în multe feluri, de exemplu ca reprezentație contingentă a unor forme, eveniment sau întâmplări simptomatice. Însă, chiar și în cuprinsul acestor moduri de apariție ai posibilitatea să recunoști uneori ceea ce valorează ca imagine, *analogon*, ceva ce nu-și află niciodată în sine întregul adevăr și destinația sa proprie. Unele experiențe omenești, așa cum sunt cea a libertății și cea a recunoașterii unei prezențe străine, sunt apte să descopere o astfel de tendință analogică a unor întâmplări.

Așadar, cu această dorință de a recunoaște totuși ceva simplu și liber se poate naște ușor sentimentul absenței celor esențiale. Sau, cum s-a spus, sentimentul absenței ființei ca atare. Credința că lumea se sprijină ea însăși pe nimic, pe un abis, este tot mai ușor de întâlnit astăzi. La fel și gândul intempestiv că tot ce a fost socotit ca atare, în sine, nu mai înseamnă de fapt nimic. Dacă înseamnă totuși ceva, ca atunci când vorbim

---

Émile Boutroux este printre cei puțini care au pus în discuție acest înțeles indeclinabil al contingenței (în *Despre contingența legilor naturii*, 1874). Sub un înțeles mai târziu, faptul contingent apare ca simplu efect într-o vastă rețea de relații, fără cauze date sau prealabile (Richard Rorty). Echivalarea semantică a contingenței cu întâmplarea, în astfel de cazuri, nu se justifică (decât, probabil, dacă întâmplarea însăși este gândită în mod sărac și comun, ca fiind ceva lipsit cu totul de un sens propriu).

Față de aceste accepțiuni, există totuși o alta mai flexibilă sau mai suplă, când contingența numește o stare de lucruri concretă, parțial indeterminată și liberă, ce suportă o formă sensibilă de comprehensiune. În acest caz, intersecția ei cu ceea ce numim întâmplare devine într-adevăr posibilă și elocventă.

despre frumusețea pură sau nemijlocită a unui chip, ea pare să numească doar ceea ce se întâmplă în mod simplu.[46] Înseamnă în cele din urmă acest „se întâmplă“ – și probabil nimic altceva. Firește, nu e vorba de faptul că, așa cum spunem uneori, aici sau acolo se întâmplă ceva, se petrece sigur ceva. În acest din urmă caz, nu știm prea bine ce anume se petrece, nici dacă are vreo însemnătate mai aparte peste timp, încât vom tinde să ignorăm faptul că totuși ceva se petrece și poate să ne afecteze într-un fel sau altul.

b) Întâmplare și comprehensiune

Însă nu prezența unor întâmplări de un fel sau altul importă acum, ci faptul că stăruie în fața noastră acest „se întâmplă“, ca și cum ar fi un nume al ființei în lumea de astăzi, probabil numele ei cel mai frecvent și mai inofensiv. Așadar, ființa ca întâmplare, în modul verbal și reflexiv al acestui cuvânt: ce ar putea oare să însemne pentru noi un asemenea lucru? Doar o succesiune imprevizibilă de evenimente? Sau absența credinței într-o prezență de felul celei personale și necondiționate? Destul de greu de spus, mai ales că nimeni nu se abandonează cu totul unui șir hazardat de întâmplări. Mereu se află în joc ceva ce contează în viața fiecăruia dintre noi. Chiar dacă uneori ignorăm acest lucru și trecem prin întâmplări de al căror sens nu ne dăm seama, este greu să crezi că toate câte se petrec sunt literalmente arbitrare și indiferente. Sau că, pur și simplu, ceva anume se petrece doar – și nimic mai mult de atât.

Nu aș dori să invoc, în fața acestui mod de a vedea lucrurile, etimologia mai veche a unui cuvânt, anume *intemplare*, ca mod augural în care se anunță un fapt important ce urmează

---

46. *Cf.* Jorge Luis Borges, *Frumusețea ca senzație fizică*, traducere de Valeriu Pop, Editura Paideia, București, 1998, pp. 95 *sq.*

să aibă loc.[47] Cum se spune de obicei, etimologia nu are cum să țină locul unui argument extras din această lume resimțită ca efectiv reală. Doar că în accepțiunea sa veche, ceea ce putea fi văzut ca întâmplare nu era niciodată lipsit de orice sens. Chiar dacă acest sens putea să rămână obscur sau nesigur pentru cei mai mulți, nu era absent cu totul. Am putea sesiza deopotrivă, în accepțiunea sa veche, un element care excede în chip evident sfera intenționalității omenești. Ceea ce i se întâmplă omului privește un spațiu al vieții mult mai larg, probabil întreaga sa lume văzută și nevăzută. Mai bine spus, privește atât voința omului, cât și ceea ce duce mult mai departe. Ne putem gândi, în această privință, la acele întâmplări pe care le atribuim timpului însuși, ce marchează profund viața unor oameni sau a unor comunități, așa cum sunt exilul și călătoria în ținuturi complet străine, confruntările pe viață și pe moarte, expansiunea unor noi forme tehnice, căderea unor imperii, inițierea și convertirile, unele experiențe morale cu totul noi etc. Acestea sunt capabile uneori să ne înfricoșeze sau să ne lase în afara oricărui înțeles pe măsura minții noastre. Vom spune, pur și simplu, că aparțin timpului sau istoriei ca atare, dincolo de percepția lor în viața unor oameni. Unele dintre ele, cum știm, pretind acel înțeles pe care-l poate avea

---

47. Sub o ipoteză mai larg acceptată, termenul ar deriva din verbul *templare*, în relație semantică cu *templum*, loc sacru sau consacrat. Un astfel de loc putea să fie delimitat pe bolta cerească de către un preot sau prezicător, în chip ritualic, drept spațiu potrivit pentru observație augurală, *contemplare*. În consecință, se presupunea că zborul acelor păsări care pătrundeau în *templum* (de unde, *in-templare*) putea să indice ceea ce urma să aibă loc. O altă ipoteză etimologică, aparent mai simplă, face referire la un derivat verbal din *tempus*, anume *intemplo*, *intemplare*, „a se petrece cu timpul". Firește, ceea ce se petrece cu timpul poate fi perceput în multe moduri: ca un fapt incidental sau hazardat (caz în care importă mai puțin), dar și ca eveniment, faptă ce depășește timpul subiectiv sau cel comun, în relație uneori cu ceea ce s-a numit soartă omenească sau chiar destin.

în ultimă instanță destinul ca atare.[48] Îi cer atunci omului să distingă cu atenție între ceea ce stă și ceea ce nu stă în puterile sale. Apar în felul unor întâmplări care probează în cele din urmă modul său de a fi, maniera în care înțelege să-și ducă propria sa viață.

Înțelegerea însăși, atunci când suntem atenți la așa ceva, decurge în alt mod, nevoită fiind să recunoască ceea ce-i este străin. Gadamer și Eliade s-au referit în multe din paginile lor la acest lucru. Înțelesul unor întâmplări la care noi avem acces nu se delimitează exclusiv într-o manieră intențională. Ci ține, mai curând, de lumea unui dialog destul de liber între ceea ce ne este propriu și ceea ce ne este străin.

Cu privire la acest din urmă lucru, este cunoscută o mențiune personală a lui Gadamer. Titlul scrierii sale din 1960, *Adevăr și metodă*, ar fi fost dat oarecum în grabă, fiind propus de editor în chiar zilele când manuscrisul era pregătit pentru tipărire. Va spune mai târziu că a intenționat inițial să-i dea un alt titlu, *Verstehen und Geschehen* (*Înțelegere și întâmplare*), spre a sugera astfel că înțelegerea întreține tot timpul un raport esențial cu întâmplarea, mai exact cu ceea ce, deși decisiv, nu poate fi constituit intențional. De fapt, înțelegerea este în bună măsură întâmplare: geneza unui înțeles are loc la intersecția unor orizonturi existențiale care, în ceea ce au propriu, nu pot fi constituite ca atare de cel care interpretează. Acest lucru este vizibil mai ales în cazul înțelegerii unui alt interval istoric, a unei alt spațiu spiritual și a unei alte conștiințe de sine. Tocmai în acest sens întâmplarea este prezentă mereu, cu orice element al vieții care excede atât voința subiectivă, cât și metoda comună pe care o urmează[49]. Când într-adevăr are loc, înțelegerea nu

---

48. M-am referit deja la o astfel de înțelegere a lucrurilor în *Întâmplare și destin*, Editura Institutul European, Iași, 1993, mai ales în secțiunea intitulată „Descrierea sensibilă a ceea ce ne este dat“, pp. 69-140.

49. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1986, pp. 452 *sq.*

înseamnă doar relația inteligibilă a unor simple judecăți. Cel puțin atunci când este vorba de fapte de viață – sau de latura existențială a unor fapte –, înțelegerea înseamnă sigur și altceva. Noi înțelegem ceva anume mai ales în experiența pe care o facem, în acel fapt de viață care lasă să se vadă un posibil sens sau tocmai absența sa gravă. Înțelegem de regulă trăind un anume fapt – supunându-ne unor probe sau încercări –, și nu căutând neapărat să eliminăm o neclaritate. Ceea ce poate fi înțeles și modul cum se va înțelege nu pot fi niciodată stabilite ca atare de înainte. Totul se petrece ca într-un joc ce depășește mereu și reface orizontul intențional al jucătorului.

Este acesta un motiv în plus pentru a crede că adevărul jocului și cel al artei sunt capabile să descrie până la urmă o situație exemplară[50]. Același lucru îl va spune Gadamer și despre adevărul unor întâmplări istorice, demne oricând de luat în seamă. Oferă într-un alt loc un exemplu absolut elocvent, anume celebra descriere pe care Tolstoi o face consiliului de război de înaintea bătăliei de la Borodino, 1812. În acel consiliu memorabil, „se calculează cu ingeniozitate și temeinicie toate posibilitățile strategice, în timp ce mareșalul [Kutuzov] șade alături și doarme, având grijă în schimb să-și inspecteze pozițiile în

50. *Ibidem*, p. 453. Ideea va fi reluată de Odo Marquard, în *Apologie des Zufälligen* (Stuttgart, 1986). Revine la noțiunea metafizică de fapt accidental, reluată continuu de la Aristotel încoace. Și constată că un asemenea fapt nu semnifică doar ceva neesențial, nici ceva pur arbitrar. În lumea vieții omenești, faptul accidental poate să țină de o experiență cu adevărat esențială, ce privește însuși destinul unei persoane sau al unei comunități. Este totuși accidental în sensul că nu se supune alegerii conștiente sau deciziei ca atare. Acest lucru devine vizibil în opera de creație, în scenariul jocului (dacă-l avem în vedere pe acela care se lasă el însuși prins în joc), în faptul alegerii (căci nu putem alege în orice privință propria viață) sau în relația cu evenimentul irevocabil al morții. Sunt întâmplări care ne dau posibilitatea să ne percepem cu totul altfel pe noi înșine. În consecință, se poate spune că omul înseamnă mai mult propriile sale accidente sau întâmplări decât propria sa alegere.

noaptea de dinaintea bătăliei...". Concluzia interpretului este, cred, cât se poate de justă: „Kutuzov se apropie mai mult de realitatea propriu-zisă și de forțele ce o determină decât strategii consiliului său de război."[51] Or, forțele ce o determină, pe de o parte, și voința ce urmează un anume calcul, pe de altă parte, concură în faptul ca atare al unei întâmplări. Cu alte cuvinte, acolo, pe câmpul de luptă, este cu adevărat real tocmai ceea ce ajunge în cele din urmă să se întâmple.

c) Un nume contingent al ființei

Încă o dată aș vrea să spun că, dacă vom înțelege întâmplarea ca un fapt oarecare printre multe altele, ceva arbitrar și totuși comun, enunțurile de mai sus își pierd orice sens. Dimpotrivă, dacă vom sesiza în economia ambiguă a unei întâmplări un semn singular, locul unei puteri sau energii libere, atunci am putea citi altfel situația ciudată descrisă de Tolstoi. Pentru a înțelege o astfel de situație, interpretul este nevoit să ia în seamă și altceva decât conexarea aparent clară a unor strategii și variante prevăzute cu atenție. Se simte nevoit, de fapt, să vadă și ceea ce excede succesiunea comună a stărilor de lucruri. Mai exact, caută „să reconstituie, într-un astfel de caz, două întrebări diferite, care află și două răspunsuri diferite"[52]. Una din ele privește sensul posibil al desfășurării unui eveniment, dacă există așa ceva, iar cealaltă privește conformitatea sa cu un plan al minții omenești. De regulă, cele două întrebări, ca și răspunsurile lor, nu au cum să coincidă. Ele se întâlnesc totuși atunci când mintea care prevede și asumă un plan „a făcut într-adevăr față desfășurării evenimentelor". Întâlnirea lor, atât cât e posibilă, ia forma unui dialog indecis între două sau mai multe voințe. Iar felul în care decurge acest dialog,

---

51. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 281.
52. *Ibidem*, p. 281.

liber și greu previzibil, numește acum întâmplarea ca atare. De exemplu, dacă în joc este calea cunoscută pe care omul înaintează, eventual o metodă, adevărul nu aparține acesteia mai mult decât aparține ea însăși unei lumi istorice. La fel, dacă în joc este relația dintre cel care întreabă și cel care răspunde, ultimul nu stă în raza de lumină a celui dintâi mai mult decât se întâmplă invers.

Faptele care ne pun cu totul la încercare și ne singularizează devin întâmplări, într-un sens distinct al cuvântului. Ele apar ca evenimente imprevizibile, care aduc timpul în discontinuitate vizibilă cu sine. Cum va spune Waldenfels, astfel de evenimente nu pot fi reluate sau părăsite după voie. Au puterea să atragă întreaga noastră sensibilitate, să dilate mult nevoia de a privi și să transforme privitorul în *voyeur*. Revine astfel frecvent motivul timpului inadecvat, cu o decalare greu de înțeles, întrucât survine fie „prea devreme", fie „prea târziu". Ca să reiau cuvintele interpretului invocat mai sus, „întâmplarea se caracterizează, evident, prin faptul că are loc «prea devreme», răspunsul prin aceea că are loc «prea târziu»"[53]. În unele situații, acest „prea târziu" ajunge de-a dreptul obsedant. Mereu ceva se petrece și dispare „chiar cu o clipă înainte". Și mereu privirea ce caută sau mâna ce atinge fac acest lucru „cu o clipă mai târziu". Nu este vorba aici neapărat de o percepție subiectivă asemeni celei a melancolicului, nici de reprezentarea mai veche a ceva sumbru și fatal. Ci, pur și simplu, timpul aduce cu sine acest decalaj în constituirea prezentului său, ca și cum ar fi profund scindat în sine.

---

53. *Cf.* Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomnologii responsive*, ed. cit., p. 43. Acest motiv, la care s-a referit altădată Sf. Augustin (*Confesiuni*, X, 38), nu privește doar orizontul vieții noastre religioase, ci deopotrivă experiența estetică și cea istorică, cea tehnică sau cea ludică, în măsura în care o astfel de experiență face loc relației cu ceva radical străin și totuși decisiv pentru modul propriu de a fi.

Am motive să cred, așadar, că întâmplarea este acum un nume al ființei, ea îți poate aduce în față, pe neașteptate, o ocurență cotidiană a acesteia. Face acest lucru cu oricare mod al ei, de la cele precare sau slabe, pe care le socotim pur contingente, la cele care privesc într-un fel sau altul viața însăși.

Am văzut de altfel că un înțeles al întâmplării poate fi cel pe care destinul însuși îl anunță. Sensul verbal al acestui termen, ca și dubla constituire a celor destinate, nu poate fi acum ignorat. Ceea ce este destinat ține atât de voința noastră, cât și de ceea ce o depășește în chip indeterminat. Iar ceea ce apare ca destinație reprezintă atât ceva prevăzut de noi, cât și ceea ce, din afara acestui act, face posibilă și pune la încercare prevederea însăși. Ceea ce se petrece până la urmă nu ține exclusiv de voința aflată în joc, nici doar de ceea ce-i este străin, ci de o dialogică mai subtilă și indeterminată a lor. Rudolf Otto invocă la un moment dat câteva pagini din narațiunea intitulată *Tragedie profesională*, scrisă de Max Eyth. Este vorba acolo de construirea unui pod gigantic peste golful Enno, lucru dus la capăt cu multe eforturi și dificultăți. Doar că o furtună cumplită distruge podul, pierzându-și atunci viața cel care a avut în grijă construcția ca atare. Totul părea lipsit de sens, absurd, câtă vreme cele petrecute anunță o forță străină și absolut indiferentă la cele omenești. Numai că reacția povestitorului ne face atenți în cele din urmă la cu totul altceva. „Domnul vieții și al morții plutea peste ape în tăcuta lui măreție. L-am simțit așa cum îți simți propria mână. Bătrânul și cu mine am îngenuncheat în fața mormântului deschis și în fața Lui."[54] Or, acest din urmă gest infirmă ideea absenței oricărui sens în cele întâmplate acolo. Cei doi care au îngenuncheat atunci, în chipul cel mai firesc, au resimțit sigur altceva decât puterea oarbă a naturii în simpla ei dezlănțuire.

---

54. *Cf.* Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 96-97.

Firește că reprezentarea a ceva destinal nu mai poate fi acum cea pe care a consacrat-o timpul lui Eschil, nici cea pusă în discuție de unii scriitori din epoca patristică. Însă ideea ca atare se justifică de fiecare dată când voința omenească întâlnește o voință străină, care îi stă în față și totodată o transcende, asemeni celei istorice sau asemeni celei care este proprie limbii vorbite. De fapt, cu fiecare limită liberă sau prealabilă în constituția lumii noastre, ideea de destin își află o materie și un înțeles. Nu e nevoie pentru așa ceva de un accept provizoriu al minții noastre. Nici nu trebuie să invocăm unele forme slabe sau vulgare de negativitate (viața finită a omului, capacitățile sale limitate încă, destulă necunoaștere etc.).[55] De altfel, așa cum s-a înțeles încă din vremea lui Eschil, conștiința finitudinii și a unui mod propriu de a fi i se descoperă omului doar în măsura în care acesta întrevede cu adevărat un dincolo, un cer al acestui pământ și un destin aproape incomprehensibil al celor ce par pierdute în lume.[56] Așadar, relația se produce mai curând invers, de la viziunea în parte religioasă a unui destin propriu la înțelegerea celor contingente sau temporale.

---

55. Odo Marquard, în *Apologie des Zufälligen*, pare să încline către înțelegerea destinului ca reprezentare provizorie, cam în felul în care s-a vorbit în epoca modernă de o morală provizorie. Consideră că atunci când omul resimte limitele obiective ale existenței sale, sunt recomandabile acceptarea „destinului“ și a „faptului accidental“, „orientarea provizorie în viață“ etc. Toate acestea ar face parte dintr-o strategie a „micilor răspunsuri cu sens“, a unor „posibilități secunde și efective“ de viață (*cf.* ed. cit., pp. 29-51, 117-139).

56. Gadamer aduce în discuție acest lucru atunci când conferă înțelegerii sensul de experiență existențială. „Ceea ce omul trebuie să învețe prin suferință [*pathei mathos*, cum spune Eschil în *Agamemnon*, 177] nu este un lucru sau altul, ci să pătrundă cu judecata sa limitele existenței omenești, caracterul de neînlăturat al graniței către cele divine. Este vorba, până la urmă, de o cunoaștere religioasă, acea cunoaștere din care a rezultat tragedia greacă.“ (*Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 270)

Pare totuși destul de pretențios acest mod de a vorbi, atins oarecum de vanitate. Însă am putea lăsa deoparte unele cuvinte sau expresii, spre a vedea în continuare dacă jocul de întâmplări, așa cum se descrie singur în timp, aduce cu sine și altceva decât acele stări de lucruri pe care le socotim insignifiante și aleatorii.

Forța unei întâmplări pare să fie mai lesne recunoscută în cazul acelor fapte care se constituie în chip simbolic, așa cum sunt o întâlnire neașteptată, o convenție sau o dispută. Însă nu neapărat aici urmează a fi regăsit elementul ei tare, non-intențional, ci mai ales acolo unde ceea ce nu ține nemijlocit de voința noastră este realmente decisiv. Ne dăm seama de acest lucru atunci când resimțim puterea limbii vorbite și a vieții trupului, prezența cu totul aparte a celuilalt, elementul indecidabil al lumii istorice etc. Toate acestea însă nu se cer incluse într-o zonă distinctă a existenței, cum ar fi zona celor indecidabile. Nu am putea proceda cu ele așa cum făceau altădată logicienii medievali cu problemele insolubile, pe care le adunau sub titlu de inventar într-un capitol separat din tratatele lor, intitulat pur și simplu *de insolubilia*. Mai potrivit ar fi, cred, să vedem în ce privință un asemenea fapt comportă un plus non-intențional în modul său de constituire și de prezență. De altfel, nu ne este chiar străin acest mod de a gândi. Cel care vorbește astăzi, de pildă, despre codul genetic sau despre o informație subtilă încorporată în energia fizică, jurând pe aceste date ale științelor naturii, resimte și el puterea distinctă a întâmplării. La fel și cel care vorbește despre un posibil „destin al pulsiunilor“, cum face psihanalistul de serviciu. Cu aerul unei seriozități ce lasă destul loc ironiei, Cioran descrie bine acest lucru. „Nu vom putea niciodată lăuda îndeajuns Antichitatea pentru că a crezut că destinele noastre sunt înscrise în astre, că în fericirea sau în nefericirea noastră nu-i nici urmă de improvizație sau de hazard. Știința noastră s-a descalificat pentru totdeauna fiindcă nu a știut să opună unei atât de nobile «superstiții» altceva decât «legile eredității». Aveam fiecare

«steaua» noastră; iată-ne acum sclavii unei odioase chimii. E ultima degradare a ideii de destin."[57] Probabil nu ultima și nici una definitivă, însă faptul ca atare poate să ne dea de gândit în continuare.

În consecință, nu poate fi deloc ignorat acest din urmă înțeles al ființei, speculativ în bună măsură. Se poate oricând distinge în cazul său ceva care, așa cum spuneau stoicii, nu stă în puterile omului. De exemplu, când simpla posibilitate a unui lucru se transformă deodată într-un fapt de existență grav, nevoia de transgresare a conceptului este mai mult decât vizibilă. La fel și atunci când voința de viață a cuiva dintre noi, insesizabilă o vreme, ajunge deodată un mod fatal de prezență[58]. Este ceea ce excede sfera omenească a intenționalității, pe de o parte, și explicitarea simplu conceptuală, pe de altă parte. Felul în care gândirea sesizează în cuprinsul întâmplării ceva străin conceptului ei ne apare a fi destul de echivoc. Îmi explic așa ceva prin aceea că întâmplarea indică întotdeauna și o altă sursă a semnificării decât cea proprie minții sau voinței omenești.

30. Se poate oare vorbi despre ceva simplu și pur?

a) Frumusețea ca atare – sensibilă și totuși atemporală

Cum ne dăm ușor seama, trăim într-o vreme în care aproape orice este numit sau delimitat într-o manieră relațională: în relație cu, în funcție de, prin raportare la... Și socotim că este

---

57. Emil Cioran, *Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 169-170.

58. Probabil nu fără motive serioase verbul *destinare* era folosit de către unii scriitori latini, precum Cicero, mai ales atunci când se aflau în joc unele situații mai aparte, fie grave, fie dificil de prevăzut în logica lor temporală: stabilirea unui loc de luptă, alegerea cuiva într-un rol decisiv, fixarea unei zile de scadență, acceptarea unei întâlniri sau a unei confruntări etc.

cât se poate de firesc să gândim în acest fel. Avem pentru aceasta o familie nouă de termeni potriviți: „context“, „situație“, „împrejurare“, „condiție“, „conjunctură“, „circumstanță“ etc. Sunt termenii pe care-i invocăm cu orice prilej – fie ca o justificare temporală a celor spuse, fie ca o scuză atemporală a lor.

Numai că, din când în când, se găsește cineva care să ne trezească puțin din această ciudată mașinărie a timpului. Așa face, de exemplu, Jorge Luis Borges, cunoscutul scriitor argentinean. O mărturisire a sa, în această privință, nu ar trebui luată ca un simplu exercițiu literar. „Cred că pentru noi toți faptul estetic al frumuseții este ceva atât de evident, atât de indefinibil, ca, de exemplu, dragostea, ca, de exemplu, savoarea unui fruct sau a apei sau a vinului, ca, de exemplu, câmpia sau marea... Simțim poezia așa cum simțim apropierea unei femei sau a unui munte sau a unui golf la ocean și pe care, cred, le simțim imediat [...].“[59] Revine cu această idee într-un alt loc, spre a spune iarăși că frumusețea urmează a fi întâlnită în chip nemijlocit sau direct, aproape indiferent de loc și de timp. Constată cu ascunsă plăcere, de pildă, că în Orient „nu se studiază în mod istoric literatura și nici filozofia; persoane ca Paul Deussen și Max Müller, cercetători ai filozofiei hinduse, au fost mirați că nu aveau posibilitatea să stabilească cronologia autorilor...“[60]. La fel și în cazul literaturii japoneze sau chineze, acolo unde le este locul de proveniență nu există o cercetare istorică extinsă a lor, deoarece perspectiva cronologică li s-a părut inadecvată pentru ceea ce este propriu literaturii.

Este totuși posibil acest lucru, să te referi la ceva sensibil ca și cum nu ar fi datat, nu ar ține de un interval temporal anume? Într-o privință, sigur că da. „Cred că noi putem simți poezia imediat, adaugă Borges în același loc, iar faptul de a ști dacă poezia respectivă este antică sau contemporană, dacă a fost scrisă azi dimineață sau acum două mii de ani, este

---

59. *Cf. Frumusețea ca senzație fizică*, ed. cit., p. 95.
60. *Ibidem*, pp. 109-110.

aleatoriu; am citat versuri de Vergiliu, iar versurile sale sună admirabil și astăzi, ca și cum au fost scrise în dimineața aceasta." Astfel de fapte îl îndreptățesc să spună un lucru ce pare într-un fel scandalos, anume că frumusețea poate fi regăsită în felul unei senzații fizice. Reiau în acest sens ceea ce afirmă după numai două pagini. „Din punctul meu de vedere, frumusețea este o senzație fizică, este ceva ce simțim cu tot corpul; ea nu este rezultatul unei judecăți, nu ajungem prin intermediul unor reguli la ea: frumusețea ori o simțim, ori nu o simțim." Nu e greu de văzut că expresia „senzație fizică" este luată cu alt înțeles decât cel obișnuit. Ea privește mai curând felul singular în care poate fi afectată sensibilitatea omului, o modificare aparte la nivelul vieții patetice. În cele din urmă, Borges face o trimitere care nu mai are nevoie de nici un fel de comentariu. „Voi încheia cu un remarcabil vers, al acelui poet care în secolul al XVII-lea și-a luat numele ciudat de poetic de Angelus Silesius, vers care constituie sinteza a tot ce v-am spus aici și pe care îl voi reda în spaniolă, pentru ca să-l înțelegeți și dumneavoastră: «*La rosa sin porqué florece porqué florece*»."[61] Într-adevăr, astfel de întrebări, ce ar conduce totul în dependența unor relații, nu au acum nici un sens.

Aș vrea să fac în acest loc două mențiuni. Frumusețea despre care vorbește aici Borges, deși resimțită imediat sau în chip subiectiv, se oferă totuși singură, de la sine. Deși sensibilă, ea înseamnă acum ceva în sine, liber sau necondiționat. Acest paradox mai aparte îi este definitoriu. Este motivul pentru care o astfel de frumusețe nu justifică nici una din definițiile ei clasice: nu înseamnă nici formă ideală, nici o proprietate intrinsecă unui lucru, dar nici o idee produsă în mintea noastră de ceea ce ne face plăcere sau ne minunează.[62] Firește că în

---

61. „Trandafirul fără motiv înflorește pentru că înflorește." *Ibidem*, pp. 110, 112.

62. Această din urmă teză își are un precursor clasic în Francis Hutcheson, cu scrierea *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725.

absența a ceva frumos – chiar și în ordine imaginară – și a unui simț distinct al frumosului, frumusețea ca atare nu survine. Însă nici una din cele trei ipoteze teoretice de mai sus nu este verificată. Ele ratează tocmai paradoxul despre care am vorbit: deși ca atare, această frumusețe se oferă în chip sensibil; deși sensibilă, survine în ea însăși, ca și cum ar fi lipsită de loc și de timp. Dilema mai veche – ceva place pentru că este frumos sau, dimpotrivă, este frumos pentru că place – își pierde acum justificarea ei. Probabil că frumosul place fără concept, cum a spus Kant, însă nu neapărat în chip universal, când și-ar pierde tocmai modul său sensibil de a fi. Și nu reprezintă un obiect sau ceva obiectivat, orice mod de excelență expresivă sau formală ar manifesta acesta din urmă.

A doua mențiune pe care doresc să o fac poate fi luată ca un simplu omagiu adus vechilor greci. Am motive să cred că acele secvențe din *Symposion*, 204 b *sq.*, unde ni se vorbește despre Eros ca fiind cel care „reprezintă iubirea pentru tot ce e frumos", este mai elocvent acum decât multe altele. De ce anume cred acest lucru? Discuția de acolo, dusă între Socrate și Diotima, o profetesă străină, are în vedere de la bun început faptul că există ceva intermediar, situat între cele îndepărtate prin sensul lor. Există, de pildă, ceva intermediar între știință și neștiință, anume „faptul de a judeca drept". La fel și între înțelepciune și lipsa de înțelepciune, anume cunoașterea propriei ignoranțe. Este ceea ce se va spune și despre Eros, văzut acolo ca un mare daimon: acesta nu este nici rău și nici bun, nici frumos și nici urât, nici fericit – asemeni zeilor „ce au dobândit tot ce e mai bun și frumos" – și nici nefericit. Dimpotrivă, își duce existența între cei muritori și zeii nemuritori. Se situează în interval, locul neobișnuit sau atopic pe care-l desemnează prepoziția *metaxy* (între). Această ontologie intermundiară îi asigură puteri cu totul deosebite, ca mijlocitor între două lumi și ca posibilă unitate a lor.[63] Eros este întâlnit pe drumul

63. „[Eros este] un daimon mare, Socrate, căci daimonul este o ființă între zeu și muritor. — Cu ce putere? am întrebat eu. — De a tălmăci și

ce duce de la cele sensibile și multiple, la forma lor originară. El călăuzește sufletul ce străbate calea de la cele multiple și nesigure în frumusețea lor, la cele cu adevărat frumoase, iar de aici, la frumusețea ca atare. De aceea va spune Diotima că Eros numește iubirea pentru tot ce-i frumos – trupul frumos și chipul frumos, îndeletnicirile frumoase, legea frumoasă și sufletul frumos, viziunea frumoasă a celor simple și pure. Însă un lucru asemănător se poate spune și despre frumusețea ca atare, *kallos*. Ea reprezintă locul cel mai înalt al iubirii daimonice. Între ea și această iubire există o relație speculativă, ca în oglindă, căci fiecare este oglinda vie a celeilalte. Astfel, dacă iubirea daimonică înseamnă iubire de frumos, frumusețea numește ceea ce atrage spre a fi iubit. Ea trezește în suflet adevărata iubire, cea care conduce pe drumul către binele ca atare. Comportă și ea ceva de natură intermediară, căci însoțește sufletul pe drumul către cele ce sunt demne de a fi căutate. Întrucât atrage privirea și strălucește vizibil în fața ei, este asemeni celor sensibile. Iar ca lucru demn de a fi iubit în ultimă instanță, este ceva pur sau atemporal.

Așadar, frumusețea este acum înțeleasă într-un mod mai puțin obișnuit, ca idealitate ce poate deveni în chip evident sensibilă. Deși pură în ea însăși, îi este totuși proprie o fenomenologie sensibilă. Este realmente minunat acest paradox pe care vechiul grec înțelege să-l cultive, cel puțin atunci când

---

împărtăși zeilor cele ce vin de la oameni, și oamenilor ceea ce vine de la zei. Am numit: rugăciuni și jertfe din partea oamenilor, porunci și răsplată pentru jertfe, din partea zeilor. Pe lângă aceasta, daimonul, fiind la mijloc între cele două lumi, umple golul; așa că universul se unește cu sine însuși într-un tot. De la daimon purcede și toată știința viitorului: de la arta poeților cu privire la jertfe, la inițieri, descântece, la toată prorocia și la vrăji" (202 e-203 a, traducere de Cezar Papacostea, 1968).

O mențiune asemănătoare va face Platon, în alt loc, cu privire la sufletul omenesc: aflat simbolic între două limite, adică între viața instinctuală și intelectul pur, poate prin inițiere să se înalțe de la pământ la cele cerești (*Timaios*, 90 a-b).

vorbește despre drumul urmat de cel care iubește ceea ce este frumos (*Sym.*, 206 a-210 d). De fapt, frumusețea reprezintă acolo însăși calea pe care o urmează cel care se îndreaptă către binele însuși. Nu există o altă cale în acest sens și o altă călăuză mai potrivită decât eros-ul daimonic. Frumusețea, așa cum apare ea în prezența celor sensibile – trupuri și chipuri, priviri, opere, vorbire și așezăminte – este aptă să trezească dorința de frumos în sufletul omului. Ea trezește acel gen de aducere aminte prin care sufletul poate avea acces la cele originare. Exact în acest sens frumusețea animată de iubire mediază între ceea ce este muritor și ceea ce nu cunoaște moarte. Arătându-se pe sine în felul unei forme pure și sensibile, așadar cu o dublă natură, ea poate media între lumi diferite. Dacă ceva mai presus de orice, așa cum este binele însuși, liber în sine și dispus să elibereze orice altceva, nu se manifestă în chip sensibil și nu este dorit astfel, atunci puterea sa de salvare se pierde în eter. Ca să salveze ceea ce merită a fi salvat, binele ca atare devine frumos, se manifestă în felul unor apariții luminoase și atrăgătoare (210 a *sq.*). În fața acestor apariții și călăuzit de ele, sufletul are acces dincolo de starea sa nemijlocit mundană.

Unii dintre noi ar putea crede astăzi că în toate acestea nu e vorba decât de o veche poveste metafizică, frumoasă și subtilă, însă doar atât. Numai că pentru cel care, în lumea de astăzi, resimte cum frumusețea se anunță în chip sensibil și totuși ciudat de liberă față de condiționările ce intervin la tot pasul, spusele lui Platon înseamnă mai mult decât o simplă narațiune.[64] De altfel, în același loc, filozoful grec spune că frumusețea călăuzește sufletul pe „drumul de întoarcere", către cele cu adevărat originare. Am putea crede astăzi că acest drum poate să fie urmat, până într-un punct al său, și de cel care

---

64. „Datorită frumosului [cum ne asigură Platon] reușim să ne aducem aminte multă vreme de adevărata lume", scrie Hans-Georg Gadamer în *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 78.

nu mai este sigur că se poate vorbi acum despre ceva originar, încât îl va urma cu destulă simplitate, ca și cum nu ar fi fost niciodată străbătut mai înainte.

b) Un paradox dus la limită

Așadar, simțim nevoia să ne referim și la altceva decât ceea ce stă sub afecțiuni și condiționări de tot felul. Ne vom îndrepta atunci privirea către ceva ce poate fi socotit în sine, viața în sine, frumusețea în sine, bucuria în sine etc.

Nu este vorba acum de acea distincție mai veche între ceea ce ține de natura în sine a unui lucru și ceea ce privește condiția sa fenomenală, contingentă. O astfel de distincție, poate îndreptățită uneori, comportă totuși ceva discutabil: existența unui lucru nu importă pentru ceea ce înseamnă el în sine, la fel nici realitatea sau irealitatea sa. Dincoace însă, așa cum vedem în exemplul invocat de Borges, această separație este lăsată cu totul în urmă. A privi frumusețea în sine înseamnă mai curând a o întâlni în chip nemijlocit. Sau a o vedea în felul unui fapt simplu și pur, absolut firesc. Poți sesiza ceva asemănător și în legătură cu faptul vieții, de pildă atunci când îți dai seama că viața nu se primește sub condiții și nu se duce sub condiții exterioare ei. Vei spune atunci că, în ceea ce are ea liber și elevat, reprezintă ultimul lucru ce ar trebui pierdut în această lume. Dacă nu am recunoaște acest chip al vieții nu am putea crede că viața unui om se poate identifica la un moment dat cu însuși adevărul pe care îl caută. Sau că ea înseamnă cu adevărat viață doar atâta timp cât omul se vede liber pe sine. Și, firește, nu am putea vorbi în nici un fel despre ceea ce poate să însemne, de exemplu, viață destinată unei idei sau unei credințe apte să scoată din indiferență o lume întreagă.

De aceea cred că avem motive să vorbim în continuare despre ceva în sine, așa cum sunt viața în sine, frumusețea în sine, bucuria în sine etc. Și, deopotrivă, să sesizăm în diferite

moduri prezența lor inefabilă, greu totuși de cuprins cu mintea.

Însă trebuie să observ aici o diferență neașteptată pe care o aduc spusele lui Borges. Anume, dacă pentru o cunoscută tradiție metafizică frumusețea devine sensibilă ca expresie a ceva mai presus de ea, așa cum este binele însuși, acum se poate spune că ea este sensibilă în ea însăși. Frumusețea la care se referă Borges este sensibilă în ea însăși, deși atemporală într-o privință. Ea se arată în chip sensibil pe sine și nu neapărat ca manifestare a ceva diferit. Când totuși apare ca imagine, între această imagine și lucrul a cărui imagine este nu se mai află distanța dintre cele sensibile și cele inteligibile. Cu alte cuvinte, ea este deopotrivă pură și sensibilă, simplă și contingentă. Paradoxul ajunge astfel dus la limită, ceea ce poate fi un adevărat scandal pentru gândire. La fel se întâmplă și atunci când resimțim o mare bucurie în fața prezenței cuiva pe care l-am așteptat îndelung. Această bucurie, deși așteptată îndelung și însoțită astfel de o vagă îngrijorare, este totuși cu adevărat simplă. Ea nu este indusă de un motiv anume și nu are o finalitate decisă, încât ne apare pe neașteptate ca bucurie în sine. Cu toate acestea, ea nu este deloc separată de lumea contingentă a întâlnirii cu acel om pe care l-am așteptat multă vreme. La fel și atunci când frumusețea unui chip ne apare în felul a ceva straniu, nepământesc, încât modifică definitiv sensul privirii. Nu mai înseamnă acum doar splendoarea sensibilă a unei apariții. Și nici simpla expresie a ceva mai înalt, așa cum s-a vorbit altădată despre frumusețe ca expresie strălucitoare a binelui. Firește, ea poate să orienteze către așa ceva, însă nu se reduce la înțelesul unui simplu reflex sau ecou. Ci întreaga ei strălucire îi aparține, deopotrivă văzută și nevăzută, trupească și imaterială. Poți recunoaște atunci în prezența ei ceva necondiționat, întru totul liber.

Nu ar trebui să ne îndoim de acest lucru: o astfel de frumusețe nu este lipsită nici de materie și nici de mirajul unor

aparențe. Însă am putea să o vedem cu acest nou chip al ei atunci când ceea ce ne apare frumos nu se arată astfel prin comparație cu ceea ce i se opune, să zicem frumos față de ceva urât, sau frumos față de ceea ce s-ar afla mai jos pe o imaginară scară a celor existente, așa cum ar fi, în acel exemplu pe care-l dă Socrate, o fată frumoasă față de un cal frumos sau față de o oală de lut frumoasă. Apariția sa sensibilă nu se oferă astfel ca termen într-o comparație. Ea se sustrage acestui raport, unor criterii bine învățate sau deprinse de-a lungul timpului. Pur și simplu, te reține cu această apariție necomună a sa. Ea oprește privirea sau celelalte simțuri în fața ei cu o gratuitate aproape deplină. Vezi atunci, pentru o clipă, doar faptul simplu al apariției sale – și te surprinde cu totul această posibilă întrupare a sa.

Poate să apară ca riscantă această din urmă afirmație, dacă nu cumva în marginea unei periculoase confuzii a celor esențiale în viața oricărei comunități. Însă nu este vorba acum de acele repere firești ale vieții în comunitate. Frumusețea versurilor despre care vorbește Borges nu decurge în nici un caz din criteriile binelui comun sau din altele de acest fel. Iar dacă am vorbi totuși despre binele pur și simplu, acesta nu se delimitează în raport cu ceva rău și nu urmează posibile reguli sau criterii ale faptei bune. În fond, nimic nu epuizează formele de apariție ale binelui, resursele sale. Nimic din cele acum bune nu se substituie căutării în continuare a binelui. Acest lucru devine evident, de exemplu, atunci când înțelegem binele într-un sens mai liber, drept ceea ce este apt să aducă lucrurile în starea lor firească și în locul lor propriu, așa cum se cuvine să fie. Nu în acest sens, oare, binele se dovedește a fi mai presus de cele ce sunt bune și, în ultimă instanță, mai presus de ființa însăși, cum se spune într-un vechi dialog (*Republica*, 509 b)? Și nu apare el atunci, deși eterat sau inefabil, ca un bine pur și simplu?

Când sensibilitatea față de cele concrete este dublată de o dispoziție sceptică, te poți întreba totuși dacă nu cumva, vorbind

astfel, ne lăsăm seduși doar de jocul spectacular al unor efecte. Cel mai adesea așa tindem a crede astăzi. Dacă în vremea lui Aristotel, să spunem, gândirea greacă era dominată de categoria substanței, văzută atunci ca prezență durabilă și suficientă sieși, în lumea europeană modernă acest rol îl va prelua categoria relației. Ea conservă în parte însemnele tari ale substanței. Astăzi însă, categoria relației, diseminată peste tot, nu mai pretinde nimic substanțial. Este aflată mai ales în forme multiple și laxe, cel mai adesea contingente. Ceea ce o distinge acum este tocmai jocul ei destul de contingent.

Nu întâmplător ideea a ceva nemijlocit apare multor analiști în felul unui mit sau al unei mari ficțiuni metafizice. În ordinea cunoașterii conceptuale, probabil că așa stau lucrurile. În ordinea existenței însă, nu mai poți afirma cu certitudine așa ceva. Vladimir Jankélévitch, cum știm, în lucrarea *Pur și impur*, aduce destule argumente cu privire la acest lucru.[65] Nu se arată deloc abstractă, de exemplu, frumusețea unui chip angelic, deși ea nu pare a fi din această lume. Cel care ajunge să o contemple va regăsi, dincolo de datele ei vizibile, o inocență ce părea până atunci cu totul pierdută. Faptul ca atare ține în fond de o experiență extrem de concretă pe care omul o face, ceva în felul unei probe vii și personale. Incidența ei existențială nu este niciodată pur subiectivă sau arbitrară. Dimpotrivă, ea presupune o sensibilitate elevată, un timp al inițierii și un efort care nu este totuși lipsit de nesiguranță și îndoieli.

---

65. Cum va spune în cele din urmă, puritatea „nu este o licărire ce abia ar străluci în sufletul cel mai întunecat, nici nu este un martor ultim al integrității noastre originare, ceva asemănător cu o fată rămasă pură printre tâlhari; nimic care să o amintească pe Margareta din *Faust-Symphonie*, inocentă și inalterabil de luminoasă în toiul sarcasmelor lui Mefistofel [...]. Puritatea este o mișcare și nu un element; o intenție și nu o entitate celulară ascunsă în sânul complexului impur: de aceea, ea se sustrage de la orice analiză“ (pp. 213-214, traducere de Elena-Brândușa Steiciuc, 2001).

c) Cu orice lucru frumos survine ceva simplu și pur

Să revin însă la ideea frumuseții simple și pure. Regăsită sub această din urmă expresie, ea nu vine acum cu pretenția suficienței de sine, nu înseamnă ceva separat și retras cu totul în sine. Nu ar trebui socotită în felul unui obiect, simplu efect al privirii obiectivante. Din păcate, în dese rânduri ea ajunge să fie văzută ca un obiect, fie în sensul a ceva ce poate fi posedat, fie în sensul de mijloc sau instrument. Însă totul se petrece, înainte de orice, în mintea și în instinctele noastre sociale.

Ne aducem aminte că Hippias, altădată, a înțeles să răspundă la întrebarea „ce este frumosul?“ ca și cum întrebarea ar fi fost „cine?“: frumosul înseamnă o fată frumoasă, afirmă el pentru început (*Hippias Maior*, 287 e). Pare să fie un răspuns naiv, lucru oarecum firesc din partea unui tânăr care nu-și pierduse mult timp cu astfel de chestiuni. Însă acest răspuns, în pofida a ceea ce va spune Socrate, trimite la ceva extrem de concret și viu, numind un lucru care poate deveni cu adevărat frumos. Când spunem că frumosul se descoperă sub chipul unei fete frumoase, adică și în acest fel, nu ajungem neapărat să identificăm frumosul în sine cu un chip anume sau cu orice altă apariție frumoasă. Nu se întâmplă nicidecum așa ceva, fapt care, în vechiul dialog, îi apare lui Socrate de neacceptat. Ceea ce spunem este doar atât: cu orice lucru frumos se fac resimțite atât frumosul în sine, cât și întruparea sa concretă. Chipul frumos al unui om îți oferă atât frumosul în sine, cât și modul sensibil în care este frumos acel om. Cu fiecare lucru se anunță, mai mult sau mai puțin, atât ceea ce este de neatins, cât și existența sa în carne și oase. În termenii metafizicii, cu fiecare lucru se arată atât ceva simplu și pur, cât și materia diversă pe care o livrează timpul însuși.

De aceea cred că obiecțiunea pe care o ridică Socrate în fața acelui tânăr cu care stă de vorbă este puțin nedreaptă. Cum anume să vezi doar ceea ce este atemporal și, într-o privință, incomprehensibil? Cum să vorbești despre frumusețe în absența

a ceva frumos din această lume în care tu însuți trăiești? Cum să recunoști frumusețea în sine fără să vezi vreodată și să atingi ceea ce devine frumos chiar în fața ta? Când are loc acest lucru, sensibilitatea este afectată cu totul altfel decât în mod obișnuit. Și simți atunci nevoia să răspunzi la întrebarea „ce este frumosul?“ ca și cum întrebarea ar fi fost „cine este?“. Aceasta înseamnă înainte de toate să răspunzi cu bună dispoziție și cu sentimentul că nu este deloc vorba de ceva abstract.

Într-adevăr, un asemenea răspuns nu este naiv sau frivol, cum am fi tentați să credem. Și nici nu trimite doar la un exemplu oarecare, ca și când ai putea să adaugi în continuare că frumoase sunt și un cal din Elis, la fel o liră sau o oală de lut, cum abil orientează Socrate discuția mai departe. Dimpotrivă, trimite la ceva destul de concret, anume la mișcarea sensibilă înspre frumos a oricărui lucru adus acolo ca exemplu.[66] Are dreptate Hippias, cel puțin în acest sens, să vină cu o manieră de a vorbi mult diferită de cea socratică. Deleuze acceptă, pe urmele lui Nietzsche, că întrebarea „cine?“ este în ultimă instanță o întrebare tragică, în sensul vechi al cuvântului. Ea conduce nu dincolo, în sens scolastic, ci dincoace, în lumea prealabilă a vieții, către ceea ce într-adevăr le face să fie astfel. Cu alte cuvinte, atrage atenția asupra acelor energii sau puteri care nu mai țin neapărat de voința subiectivă a omului, deși pot satisface nevoia de frumos. Pentru Nietzsche, jocul liber al timpului cu sine, sau al eonului, reluat sub numele lui Dionysos în vechile reprezentații dramatice, ar fi un răspuns potrivit la întrebarea de mai sus.

31. Amânarea chestiunii speculative, un fapt firesc

Cu privire la înțelesul ființei ca atare s-a spus că între timp a fost aproape complet uitat. Ocultarea sa profundă pare să

66. *Cf.* Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005, p. 90.

fie simptomul cel mai grav în istoria metafizicii de la vechii sceptici încoace, așa cum ne lasă Heidegger a înțelege. Știm că în fragmentul ce deschide volumul *Ființă și timp*, filozoful german are în vedere de la bun început o astfel de situație. „Știm noi ce avem de fapt în minte când folosim expresia «ceea ce ființează»? Câtuși de puțin. Iată de ce se cuvine să punem din nou întrebarea privitoare la sensul ființei. Dar suntem noi astăzi măcar cuprinși de perplexitate atunci când nu înțelegem cuvântul «ființă»? Câtuși de puțin. Iată de ce se cuvine mai înainte de orice să retrezim o înțelegere pentru sensul acestei întrebări.“[67] Dificultatea clarificării ei, pe de o parte, ca și riscul vorbirii emfatice, pe de altă parte, sunt enorme în acest caz. Într-un alt loc, Heidegger menționează câteva din pretențiile vane pe care o astfel de întrebare le-ar putea trezi în mintea noastră. „Și dacă ne întrebăm în privința sensului ființei, cercetarea noastră nu devine una «adâncă» și ea nu scoate la iveală nimic ce s-ar afla în spatele ființei, ci ea nu face decât să întrebe în privința ființei înseși în măsura în care ființa intră în inteligibilitatea *Dasein*-ului.“[68] Într-adevăr, nimic ocult sau divinatoriu într-o astfel de chestiune.

Însă nu la acest fenomen mai aparte, numit „uitarea sensului ființei“, aș dori să mă opresc în cele ce urmează. Ci la un altul care, deși ar putea fi pus în analogie cu cel amintit mai sus, diferă totuși destul de mult. Este vorba de un fapt nu întotdeauna voit sau premeditat, anume cel al amânării chestiunii speculative. Cum anume se petrece în viața noastră obișnuită acest fapt, amânarea unei întrebări speculative?

Să fac mai întâi mențiunea că este în joc o formă de amânare diferită de cea despre care s-a spus că ne-ar distinge în chip

---

67. *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 1. Autorul face în acest loc referire la *Sofistul*, 244 a, unde apare termenul *on*, ce are în vedere faptul de a fi al unui lucru, și nu una sau alta din datele sale particulare.

68. *Ibidem*, p. 209.

esențial de ființele necuvântătoare. Față de alte specii, omul ar intercala între sistemul său receptor și cel efector un sistem cu totul aparte, compus din simboluri, semnificații, judecăți etc. În acest fel, omul amână reacțiile sale proprii, acestea fiind mijlocite de prelucrarea unor stimuli și de reflecția asupra lor.[69] Însă nu la acest lucru doresc să mă refer acum. În fond, nu faptul simplu de a judeca asupra unor situații duce la amânarea atitudinii speculative. Aceasta din urmă nu înseamnă o reacție la cele care se petrec de obicei în jurul nostru. Cel mai adesea ea se naște, dimpotrivă, tocmai atunci când relevanța unor stimuli din jur scade destul de mult, ca și cum ar fi suspendată. Amânarea unei astfel de atitudini nu se rezolvă la nivelul empiric al vieții subiective, nici la cel al psihologiei comune. Deși aparent secundă sau târzie, ea este totuși prealabilă față de cele care primesc răspunsuri omenești constante. Cu orice răspuns și cu orice reacție omenească este deja presupus un înțeles al ființei celor existente. Fiecare gest propriu omului aduce deja cu sine un mod de-a înțelege ceea ce este și ceea ce nu este. În definitiv, o astfel de atitudine privește mai curând ontologia care ne este proprie. Ea nu se înscrie în cronologia obișnuită, cu întârzieri sau izbucniri bruște, a unor reacții și răspunsuri.

Dacă am avea în vedere un caz de limită, anume chestiunea ca atare a ființei, vom constata că aceasta este amânată uneori

---

69. „Există o diferență clară între reacțiile organice și răspunsurile umane. În primul caz, este dat un răspuns direct și imediat la un stimul extern; în al doilea caz, răspunsul este amânat. El este întrerupt și întârziat printr-un lent și complicat proces de gândire. La prima privire, o astfel de amânare poate părea un câștig destul de îndoielnic. Mulți filozofi au avertizat împotriva acestui pretins progres. «*L'homme qui médite*», spune Rousseau, «*est un animal dépravé*»: depășirea granițelor vieții organice nu este o ameliorare, ci o deteriorare a naturii umane“ (Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, traducere de Constantin Coșman, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43). Unii psihologi, precum Pierre Janet, au reflectat deja asupra acestui comportament distinct ce ar defini psihologia omenească.

la nesfârșit. La fel și altele, privind, de exemplu, sensul celor existente sau absența acestui sens, frumusețea ca atare, cele cu adevărat libere sau ceea ce ne este cu totul străin etc. Nu este vorba că astfel de tentații ale gândirii sunt lăsate pentru mâine sau pentru poimâine. Așadar, nu intră în joc o decizie anume prin care ceea ce aș putea face astăzi voi lăsa pe altădată, în ideea că nu are sens acum să-mi pierd timpul cu așa ceva. Probabil că uneori – sau în destule situații – noi gândim și în acest fel, însă nu acest lucru este esențial în amânarea unor chestiuni speculative. Acestea nu presupun o decizie luată cu premeditare, indiferent cât de adecvat am gândi sau nu cu privire la ele. Și nu înseamnă transferul lor pentru mai târziu („altădată“, „când voi avea timp de așa ceva“ etc.). De fapt, nu pentru mai târziu sunt ele amânate, căci nu sunt lăsate pentru o altă zi în această succesiune obișnuită de zile. Dacă într-adevăr vor ajunge să fie luate în seamă cu atenție, acest lucru se va petrece în afara unei astfel de cronologii. În vorbirea comună, de altfel, se invocă uneori diferența între a face ceva fără amânare, adică îndată, și a face cu amânare, în tihnă și cu răgaz, cu dispoziția necesară acelui lucru. Ceea ce apare amânat nu înseamnă ceva pentru mai târziu, făcut cu întârziere. Dimpotrivă, este ceva ce urmează a fi făcut la timpul său, atunci când este clipa potrivită, chiar dacă acest fapt ar putea să însemne uneori o prelungire la nesfârșit. El se distinge esențial de alte lucruri prin aceea că nu se supune cronologiei obișnuite, unei succesiuni de momente care condiționează multe din preocupările noastre de la o zi la alta.

Așa cum am văzut în alt loc, intervin aproape constant două moduri de-a lăsa deoparte astfel de întrebări. Unul din ele ia forma unui recul firesc al gândirii față de orice chestiune speculativă. Mai exact, este vorba de întoarcerea continuă a gândirii către lumea concretă a stărilor de lucruri, către înțelesul lor empiric și tehnic, mai ușor de tradus în moduri ale eficienței sigure. Câtă vreme unele chestiuni sunt insolubile,

așa cum este cea care privește înțelesul ființei ca atare, gândirea caută să exploreze cel puțin ceea ce este propriu unor fenomene determinate. Se îndreaptă astfel către logica limbajului comun și a enunțului științei, către lumea acelor convenții sau norme care subîntind viața noastră în comunitate, sau către unele date tehnice care privesc relația dintre trup și minte, credință și validitate, putere și adevăr. Un alt ocol inevitabil va fi dat de întoarcerea gândirii către ea însăși, ca în acest fel să-și recunoască singură puterea de comprehensiune și propriile limite. Cel dintâi mod pare să fie semnul unei abdicări, cel de-al doilea, semnul unui exercițiu pur reflexiv. Doar că ambele situații nu fac decât să amâne și mai mult întrebarea speculativă. Eventual, să o pregătească pentru o formulare simplă a ei, în măsura în care gândirea nu o va uita definitiv. Tocmai această pregătire poate să echivaleze, în unele cazuri, cu înțelegerea prealabilă a ceea ce urmează să fie pus în discuție.

Însă faptul amânării celor speculative poate avea și un sens compensatoriu în economia firească a vieții. Căci îi lasă omului acel spațiu necesar și convenabil spre a-și vedea zilnic de ale sale: preocupări și griji obișnuite, voința de acțiune imediată, dorințe care țin de lumea sensibilă și de cea publică, nevoia de a avea sau de a risipi etc. Cel care s-ar livra cu totul altor dispoziții, așa cum este cea meditativă, ar modifica profund sensul voinței în viața de toate zilele. În *Nașterea tragediei*, § 7, Nietzsche a sesizat excelent această disproporție gravă între cunoaștere și voința de acțiune. Va spune acolo că, de regulă, oamenii care acționează ușor în lumea vieții cotidiene sunt cei care înțeleg în grabă lucrurile, care își pun mai puține probleme și se întrețin ușor cu iluzii. Ceilalți, mai lucizi sau poate mai atenți la ce se întâmplă cu ei, sunt adesea dezgustați de lumea în care trăiesc. Ar dori să-i uite servituțile, dar nu prea reușesc. „Rodul acestor stări sufletești [dezgust, neputință a uitării] este un sentiment ascetic ce neagă voința. Sub acest unghi, omul dionysiac [căci despre el este vorba] prezintă

oarecare asemănare cu Hamlet: amândoi au aruncat odată o privire cuprinzătoare în profunzimea lucrurilor, au ajuns la cunoaștere și le este silă de acțiune; căci acțiunea lor nu poate schimba nimic din esența veșnică a lucrurilor; li se pare ridicol sau umilitor să li se ceară ca lumea, care și-a ieșit din țâțâni, să fie pusă la loc tocmai de ei."[70] Am putea reține din ceea ce spune Nietzsche aici că există un fel de raport invers proporțional între voință și înțelegere. Când voința de acțiune domină, binele sau răul pot să ajungă simple convenții după care se orientează instinctele noastre sociale. În acest caz, gândirea omului stă în dependență de voința sa (idee dezvoltată pe larg de maestrul timpuriu al lui Nietzsche, anume Schopenhauer, și reluată mai târziu de Hans Vaihinger în *Die Philosophie des Als-Ob*). Când însă are loc o adevărată cunoaștere, acțiunea imediată nu importă prea mult. Cel care într-adevăr înțelege suportă un fel de inadecvare la lume, ca și Hamlet sau ca și omul melancolic. În ambele situații, faptele comune, săvârșite pentru propria lor necesitate sau eficiență, ajung în serioasă inegalitate cu înțelegerea de sine. O spusă mai veche – câtă luciditate, atâta dramă – devine acum sentință definitivă. Mai târziu, Cioran va explora destul de mult această sciziune care s-ar fi adâncit enorm în chiar existența singulară a omului.

În cele din urmă însă, amânarea celor speculative poate să facă loc unei experiențe aparte, cu adevărat esențiale. Căci este eliberată astfel o altă posibilitate, ce poate fi decisivă în

70. În același loc, Nietzsche pune în relație acest gen de cunoaștere cu reacția față de lume a omului melancolic, de recunoscut în Hamlet. „Nu chibzuiala, ci adevărata cunoaștere, percepția realității înspăimântătoare învinge, atât la Hamlet cât și la omul dionysiac, orice motiv de acțiune. Acum nici o consolare nu te mai poate prinde în mrejele ei [...]; omul vede pretutindeni numai oroarea sau absurditatea existenței; acum înțelege simbolul conținut în moartea Ofeliei, acum pricepe înțelepciunea zeului silvestru, Silen" (traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea & Ion Herdan, Editura Meridiane, București, 1978, p. 209).

ceea ce privește modul omenesc de viață. Este vorba de posibilitatea unei modificări radicale a atenției, în așa fel încât privirea să devină liberă în continuare, liberă chiar și față de cele speculative. Ea se poate orienta astfel, cum s-a spus altădată, către cele mai presus de ființă.

Știm că Platon a vorbit deja despre acest lucru, socotind binele însuși mai presus de ființă, *hyperousion*. Este mai presus întrucât celor cognoscibile „le vine din partea binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor“[71]. Cu alte cuvinte, mai presus de ceea ce este se află atât putința sa de a fi ceva inteligibil, cât și putința simplă de a fi (față de a nu fi), în ultimă instanță, sensul său de ființă (față de absența unui asemenea sens). Faptul ca atare vorbește, cred, despre sensul sau orientarea a ceea ce este, lumina în care aceasta se situează. Tradiția pe care o deschide școala lui Platon se va referi necontenit la ceea ce poate fi văzut mai presus de ființă și modul în care poate fi cunoscut așa ceva (*cf.* Albinus, *Epit.* X, 1-4). Plotin, de exemplu, invocă în acest sens Unul ca atare, simplu și pur, cu privire la care nu mai este potrivit a se spune că este sau nu este, nici măcar că este unu, și nu altceva (*Enn.* IV, 9, 3). În același interval de timp, părinții creștini, mai ales Dionisie Areopagitul, vor acorda întreaga lor atenție „Treimii mai presus de ființă“, așa cum se face ea însăși cunoscută omului. O invocă însă nu spre a o explica în ea însăși („căci aceasta este de nespus și de necunoscut și cu totul de neexplicat și e mai presus și de unitate“), ci spre laudă și comuniune tainică.[72] O astfel de comuniune presupune calea apofatică, de intenție profund spirituală sau anagogică. Iar cele mai presus de ființă

71. *Cf. Republica*, 509 b, traducere de Andrei Cornea, 1986.

72. *Cf. Despre numele divine*, V, 1; *Teologia mistică*, § 1, deopotrivă *Epistola V, către Dorotei liturgul (diaconul)*, în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p. 258. A se vedea și *Scoliile* Sfântului Maxim Mărturisitorul, în aceeași ediție, pp. 204 și 251.

se oferă gândirii noastre „ca în oglindă“, indirect și în parte. Gândirea speculativă, în această privință, caută de fapt acces la un prenume al lor, un adevăr mai curând penultim. Ea are acum, în fond, un sens pregătitor sau preliminar.

Ce se poate spune în acest sens despre ceva de natură speculativă, precum înțelesul ființei ca atare? Când nu devine un concept suficient sieși, un idol al discursului conceptual, acest înțeles tinde să orienteze către o bună proximitate, asemeni unui prenume al celor mai presus de orice. În cele din urmă, se uită pe sine pentru un alt adevăr, în a cărui lumină se poate vedea liber și simplu.

Astfel stând lucrurile, noi, astăzi, cum anume procedăm până la urmă? Ce întrebări firești cu privire la noi înșine încă ne punem acum, câtă vreme nu are cum să nu se întâmple acest lucru? Sau ce întrebări speculative, în cazul în care sunt altele decât cele formulate în vechea metafizică? Dacă nu mai putem vorbi cu voce tare, de pildă, despre un sens prealabil al ființei, am putea totuși sesiza un altul în acest flux contingent al vieții? Care ar fi pentru noi întrebarea cu adevărat elocventă? Să fie oare cea cu privire la nimic, așa cum s-a tot spus de la Nietzsche încoace?[73] Cred că ne convine uneori să vorbim mai curând despre absența ființei – în toate sensurile posibile ale acestei absențe. Probabil că în acest fel simțim cum o povară veche și grea este lăsată deoparte, asemeni unui loc în care nu mai dorim să locuim. La fel, ne place să vorbim despre diseminarea ființei în forme cât mai slabe și mai frivole, până la cele care nu ne mai spun aproape nimic. Și ajungem la concluzia, spectaculoasă în aparență, că ființa a trecut de la un înțeles tare și canonic, așa cum ar impune un program hard, la un altul slab, cu valoare de soft. Sau că a devenit un simplu loc livresc, o sintagmă printre altele, un cuvânt de uz facultativ,

---

73. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, II, 3 b, cu referire la Heidegger și la adevăratul său precursor în chestiunea sensului ființei (în ed. cit., p. 198).

ce poate fi întâlnit din întâmplare în paginile unui simplu lexicon. Am putea ușor crede că nu există nimic în afara discursului sau în afara unui vocabular de uz cotidian. Derrida și Rorty, cum știm, au aruncat multe argumente în luptă pentru această cauză aparent non-metafizică. Intervine uneori în favoarea ei și bunul simț, spre a ne spune că nu e posibil să gândești ceva exterior conceptului, ceva care nu se lasă determinat în nici un fel de gândirea noastră. Doar că această credință, cu cenzura pe care nemijlocit o induce, nu rezolvă mai nimic în privința felului propriu de a-ți duce viața – și probabil nici în alte privințe.

Însă, gândind puțin altfel, a vorbi despre absența celor speculative nu este mai puțin semnificativ decât a enunța într-un fel sau altul prezența lor. Nu este un fapt mai puțin elocvent, dimpotrivă. Se întâmplă aici un lucru analog celui sesizat bine de către Eliade, anume că a resimți absența gravă a lui Dumnezeu reprezintă adesea o mărturie mult mai relevantă cu privire la religiozitatea noastră târzie decât a vorbi cu siguranță de sine despre prezența sa. La fel se petrec lucrurile și în legătură cu ceea ce a fost văzut, de exemplu, ca absență a unui sens al ființei. Acest fenomen poate fi luat, în cele din urmă, ca o dovadă neașteptată pentru o sensibilitate metafizică nouă, mult diferită de cea a omului modern.

32. Secțiune ilustrativă: Imaginea speculativă a ceva demn de a fi iubit

Contrar așteptărilor pe care le-ar putea trezi titlul de mai sus, ceea ce doresc să am în vedere este, de fapt, prezența unor imagini foarte concrete în chestiuni ce par să fie extrem de aride. În fond, întrebările sau ideile pe care le numim metafizice nu sunt niciodată abstracte. Limbajul lor nu este pur conceptual, oricare ar fi în acest sens străduința unui autor oarecare.

Iar austeritatea lor este cel mai adesea înșelătoare, chiar și în cazul unor pagini din Aristotel, Kant și alții. Gândirea nu operează doar cu concepte, întrucât în spatele acestora sau acolo unde ele se dovedesc dificile intervin cele mai neașteptate imagini și reprezentări. Sunt sigur că acest lucru este de multă vreme știut și, în cele din urmă, de bun simț. Doar că e nevoie din când în când să ni-l reamintim, spre a nu deveni din nou prizonierii unor utopii dintre cele mai ciudate. Iar unele imagini și reprezentări ajung astfel să capete în chip neașteptat un caracter speculativ de excepție.

Voi căuta să ilustrez această simplă idee cu două mici comentarii, unul din ele asupra câtorva pagini din *Metafizica* lui Aristotel, cartea a XII-a, cea socotită de exegeți ca teologică prin excelență, și un altul asupra unui fragment din *Critica rațiunii pure* (diviziunea a II-a, capitolul 3).

a) Despre privirea pură sau contemplativă

Știm că o anume propoziție a lui Aristotel a devenit prologul inevitabil, testamentar, al celor mai multe discuții metafizice. Ea ne spune că întrebarea pe care și-au pus-o la nesfârșit filozofii mai vechi sau mai noi privește în ultimă instanță ființa celor existente sau, cu o formulă deja consacrată, ființa ca ființă[74]. Or, ceea ce numim ființă, ne asigură Aristotel în prealabil, poate fi luat în mai multe sensuri: a fi prin sine și a fi în mod accidental, a fi adevărat și a fi fals, a fi în potență și a fi în act, deopotrivă a fi după fiecare termen categorial în parte. Probabil însă că acestea nu sunt singurele. Cum adaugă într-un alt loc, unele moduri de a fi sunt supuse timpului sau morții, altele, deși se află în mișcare, nu sunt supuse acestora. Față de toate însă „există o substanță veșnică, ce nu e supusă mișcării“ (XII, 6, 1071 b), încât tocmai cu privire la aceasta

74. *Cf. Metafizica*, VII, 1028 b.

trebuie discutat în cele din urmă. Dar cum ar putea fi gândit ceva cu adevărat originar, simplu și pur, despre care s-a spus că diferă radical de orice altceva? Aristotel nu putea să evite această chestiune, ea fiind întru totul proprie timpului său.[75] Este în joc ceva contradictoriu pentru gândirea obișnuită: de o simplitate pură și totuși inepuizabil, sursă a orice altceva. Cum este posibil așa ceva? Mai exact, cum poate gândirea omenească să conceapă un asemenea mod de a fi?

Filozoful grec are adesea în vedere calea analogică de cunoaștere, de exemplu în *Metafizica*, XII, 7, 1072 a. Spune acolo că ființa în sensul ei deplin poate fi înțeleasă prin analogie cu ceea ce sufletul omenesc dorește în chip maxim. În definitiv, ființa originară reprezintă ceea ce pune totul în mișcare fără ca ea însăși să se afle în mișcare. Or, acest înțeles ne duce cu mintea la ceea ce este dorit în cea mai mare măsură: tocmai un asemenea lucru pune în mișcare sufletul doritor, fără a suporta el însuși vreo formă de mișcare. Dorim în cea mai mare măsură exact ceea ce iubim necondiționat, în chip cu totul liber. La fel, putem gândi în sine însuși doar acel lucru care este pur inteligibil. Firește că în sufletul omului cele două acte, dorința și înțelegerea, ajung uneori separate. Putem dori ceea ce nu înțelegem, așa cum, în altă privință, putem gândi ceea ce nu corespunde dorinței. La limita de sus însă, ne spune Aristotel, ele se identifică: obiectul dorinței și obiectul gândirii sunt unul și același, căci ele numesc binele în sine, mai presus de orice. Ființa privește în ultimă instanță acest bine pur și simplu[76]. Dorită mai mult decât orice, ea trezește în suflet o

---

75. Platon discutase deja o chestiune asemănătoare în *Phaidros*, 245 c-246 a, ca și în *Timaios*, 29 a-30 c, recunoscând deschis dificultatea sa imensă.

76. Așa cum precizează în alt loc, binele simplu și pur, atunci când este văzut ca substanță, *ousia*, înseamnă în ultimă instanță divinitatea însăși, o semnificație echivalentă acum cu cea de act al intelectului pur; *cf. Eth. Nich.*, 1096 a.

iubire simplă și deplină. În consecință, va pune în mișcare sufletul care o recunoaște astfel, atrăgându-l asemeni frumuseții în sine. Nu întrucât e dorită reprezintă frumusețea desăvârșită, ci tocmai invers, e dorită enorm întrucât reprezintă frumusețea în ea însăși. Ea se descoperă atunci singură cu limpezime și gratuitate. Exact acest fapt trezește în suflet o dorință cu adevărat nelimitată. Duce dincolo de acele diferențe pe care le suportă lucrurile temporale, cum ar fi cea dintre potență și act, fiind în întregime act, un act simplu și pur. Este însă ceea ce animă totul în această lume. Înainte de orice, ne spune filozoful, imprimă o mișcare circulară sau desăvârșită celor veșnice, adică primului cer, sferei stelelor etern stabile (1072 a). Numește astfel adevărata finalitate a celor existente, așa cum ceea ce este iubit în el însuși reprezintă ultimul și cel mai de preț lucru pe care sufletul îl poate dori.

Nu vreau să prelungesc prea mult această discuție în care ne atrage cu multă abilitate filozoful grec. Însă, cum vedem, el face aici câțiva pași greu de bănuit în cazul unui logician extrem de precaut. Ca să descrie ființa cu adevărat originară, el înaintează până în acel punct în care principiile logice ale non-contradicției și terțului exclus par să nu mai fie valabile. Sau, dacă vom crede că astfel de principii nu pot fi depășite, atunci va trebui distinsă o altă formă de valabilitate a lor, una realmente paradoxală. Acest lucru devine evident mai ales atunci când Aristotel urmează drumul regresiv al gândirii, spre a sesiza un gen de sursă originară a celor distincte. De exemplu, știm că în cazul lucrurilor temporale se disting ușor materia și forma care le compun. Dar în cazul ființei originare, materia sa, dacă ar exista, ar trebui să coincidă cu forma însăși. La fel, a fi în potență și a fi în act înseamnă acum exact același lucru. Iar mișcarea sa, dacă s-ar putea vorbi despre așa ceva, ar urma să coincidă cu nemișcarea însăși, căci numai astfel se poate spune despre ceva că este sursa primă a mișcării. odată cu acest *regressus ad originem*, este asumat un mod mai aparte

de comprehensiune, numit mai târziu *coincidentia oppositorum*. Cum ființa originară este văzută ca sursă abisală a tot ce există, ea transcende diferențele de felul potență/act, materie/formă sau mișcare/nemișcare. Le transcende în chip deplin și, în același timp, le originează în ea însăși. Or, în chiar actul originării lor ele ajung să coincidă perfect. Iar calea analogiei, pe care Aristotel o urmează, îi permite să vorbească despre ceea ce este cu adevărat bun ca despre ceea ce este dorit în ultimă instanță. Cum singur spune, „cauza finală [adică Binele însuși] imprimă [întregii lumi] o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește“ (1072 b).

Un comentator din vechime, puțin cunoscut de altfel, anume Pseudo-Alexandru, confundat uneori cu Alexandru din Afrodisia, vine aici cu un adaos destul de pitoresc. El compară atracția formidabilă pe care o exercită ceea ce este dorit în ultimă instanță cu cea a unei clăi de fân pentru un măgar flămând sau cu cea a portretului iubitei pentru un adevărat îndrăgostit (*Aristotelis Metaphysica Commentaria* 693, 35). Să luăm aminte așadar: metafizica nu discriminează prea mult în lumea vieții, ca să nu facă vreun fel de nedreptate măgarului. Și apoi, în ambele cazuri finalitatea tinde să devină pură: „portretul iubitei îl mișcă și îl exaltă pe îndrăgostit, fără ca portretul să cunoască el însuși vreo exaltare“ (Dan Bădărău). La fel și claia de fân, ea magnetizează simțurile fine ale măgarului, fără însă ca ea însăși să cunoască tresăriri pastorale sau de alt gen.

Nu cumva însă lucrurile trebuie privite și puțin altfel? E adevărat că portretul iubitei, în el însuși, pare să nu cunoască nici o exaltare, cel puțin așa ne-am obișnuit să credem de multă vreme. Însă ființa iubită manifestă totuși în ea însăși viața care îi este proprie. Ea manifestă deplin această viață – și astfel ea dăruiește în chip pur frumusețea sa. Chiar dacă în absolut, cum îi place lui Aristotel să spună, această iubită „nu există în vederea lucrului pentru care joacă rolul de scop“, ci reprezintă ea însăși un scop în sine, ea cunoaște totuși propria ei viață.

Nu este aceasta o viață oarecare, ci viața însăși, una care, privită în sine, durează de-a pururi. Iar a fi în act se confundă pentru ea cu fericirea însăși, cu *eudaimonia* (1072 b). Cum să înțelegem totuși această viață deplină a ființei dorite? Probabil în sensul indicat mai târziu de Plotin, anume că ea se dăruiește liber pe sine și dăruiește astfel binele însuși. Ea revarsă lumina grației peste chipul celui care o recunoaște și o dorește. Aristotel însă nu spune acest lucru.[77] Adaugă doar că de ea însăși, adică de binele pe care-l reprezintă, „atârnă cerul și întreaga natură". În consecință, „viața sa contemplativă este cea mai minunată care se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel". Însă nimic nu ar trebui să ne întristeze în această din urmă privință. „Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi din când în când, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă și mai mare, atunci minunea e și mai mare. Și lucrurile stau chiar așa." Cum vedem, un lucru minunat este faptul că există totuși un izvor inepuizabil al fericirii, oricât de greu l-am sesiza noi. Și o minune și mai mare este faptul că divinitatea însăși numește această fericire în cel mai înalt grad.

Așadar, cel care se simte atras cu putere de ceea ce el însuși iubește are destule motive să și-l reprezinte pe Dumnezeu fericit. Sau să și-l reprezinte ca fiind fericirea însăși. Mai mult chiar, va înțelege că binele suprem și fericirea însăși coincid cu totul în ființa divină.

---

77. Pentru Aristotel, o astfel de viață este pur contemplativă, căci înseamnă în definitiv gândirea care se gândește pe sine (sau, prin analogie, dorința care se dorește pe sine). Este gândirea care se identifică perfect cu ceea ce ea gândește (sau dorința care se confundă deplin cu ceea ce ea dorește). „Dar gândirea în sine, spune Aristotel, are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar gândirea cea mai pură are ca obiect binele cel mai pur. Astfel gândirea se gândește pe sine însăși prin participarea sa la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrând în atingere cu obiectul său și cugetându-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice" (1072 b).

Când sugerează acest lucru, Aristotel trăiește de fapt un timp în care imaginea Zeului fericit este fie mult estompată, fie discutabilă. La fel și ideea iubirii în sine sau reprezentarea a ceea ce este dorit în cea mai mare măsură. Scepticii și sofiștii au condus până la capăt eroziunea unor astfel de reprezentări. Mai ușor de acceptat atunci era teza simplă că Dumnezeu, dacă înseamnă totuși ceva și dacă este comprehensibil, reprezintă o putere creatoare, indeterminată și originară. În ultimă instanță, el reprezintă principiul prim ca atare. Este ceea ce, pentru unii filozofi, va ajunge să însemne doar o idee, un simplu concept. Dezolarea de mai târziu a unui om ca Pascal are, cum vedem, rădăcini destul de vechi în gândirea europeană.

b) Iubita care nu încetează niciodată să ne certe

Este realmente surprinzător să-l auzi pe Kant vorbind despre metafizică în termeni potriviți mai curând unui scenariu cu personaje vii, pasiuni, drame și cu o erotică subtilă, aproape diafană. Este ceea ce poți constata ușor dacă ai în vedere acele pagini în care autorul își ia un anume răgaz spre a reflecta asupra propriilor sale idei și credințe. Omul care scrie și care, de fapt, duce cu el o întreagă lume imaginară, se face simțit mult mai bine în astfel de pagini.

Despre ce anume este vorba?

Situația în care se află gândirea speculativă, atrasă adesea de alte lumi și alte întrebări decât cele cotidiene, este pusă totuși sub semnul unei pasiuni cât se poate de omenești. Căci este mereu vorba despre o dorință profundă, așa cum este iubirea ce nu cunoaște condiții, și despre ceva dorit în ultimă instanță, așa cum numai făptura iubită în chip necondiționat poate să ne apară. E adevărat că filozoful german caută să discute totul într-un mod cât se poate de auster și oarecum detașat. Probabil doar el singur știe motivele acestui din urmă fapt.

Astfel, metafizica socotită atunci nouă, căreia el însuși i se dedică timp îndelung, este văzută pur și simplu asemeni

unei iubite severe, mereu în ceartă cu cel care o dorește, dar la care acesta din urmă simte nevoia întotdeauna să se întoarcă.[78] Imaginea s-ar justifica prin aceea că în joc nu este una sau alta din doctrinele metafizice ale timpului, ci însuși modul ideal în care metafizica s-ar putea înfățișa, dacă acceptăm că poate fi totuși gândit așa ceva. Firește, Kant știe foarte bine că este vorba doar de o idee, ceva în felul unui „trebuie". Or, în fața acestui „trebuie" gândirea este mereu avertizată să-și revadă înainte de toate limitele proprii (618). Mult mai devreme însă, ne asigură Kant, metafizica a fost cinstită ca o adevărată regină. Eminența obiectului ei de studiu i-a adus titlul singular de regină a tuturor științelor (11). Iar edificiul unde părea să trăiască regina era înfățișat ca un turn ce s-ar înălța până la cer, pierzându-se cu totul în nori (543).

Doar că la curtea regală, din păcate, pace și liniște nu avea cum să fie. Iar frumoasa regină, în turnul ei de sus, se întuneca tot mai mult la chip de ceea ce-i era dat să vadă. Căci slujitorii ei, filozofi orgolioși de toate orientările posibile, dedați cu pasiune modului speculativ de a gândi, duc între ei războaie nesfârșite. Curtea regală ajunge astfel o adevărată scenă a discuțiilor în contradictoriu („Arena acestor certuri fără de sfârșit se numește metafizică"). Unii, de exemplu, susțin că „lumea are un început în timp și este, de asemenea, limitată în spațiu". Alții, dimpotrivă, vin să spună – cu argumente de o putere egală – că „lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu" (376-377). La fel, unii dintre ei afirmă că pentru a explica unele fenomene din această lume trebuie neapărat admisă ideea de libertate. Dar și opozanții lor au destule argumente, și iarăși de o forță egală, spre a susține că „nu există libertate, ci totul în lume se

78. *Cf. Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 628. În continuare, referințele la această scriere se vor face în text, prin menționarea între paranteze a cifrei ce indică pagina.

întâmplă numai după legi ale naturii“ (388-389). Și așa mai departe, ca într-o adunare cu totul smintită sau babilonică.

Să mai întârziem puțin asupra imaginii acestui război al ideilor. Căci el nu este nici simplu și nici nevinovat. Nietzsche a înțeles destul de bine acest din urmă lucru. „Va veni vremea când se va duce războiul pentru dominație pe acest pământ; el va fi purtat în numele doctrinelor filozofice“, spune într-o însemnare din 1883. Ideea este de fapt mult mai veche, dacă nu uităm ceea ce descrie Platon în *Sofistul*, 246 a-c, acea teribilă luptă de giganți dusă în jurul ideii de ființă. O astfel de luptă nu avea cum să sfârșească în timp, chiar dacă ea va cunoaște o anume eclipsă în epoca modernă. Kant însă descrie în alți termeni războiul de natură metafizică. Cei care se luptă în continuare nu mai apar ca niște giganți din stirpea mitică antediluviană, destinați să clarifice datele ascunse ale existenței. Iar lupta nu se mai duce pe viață și pe moarte. Sunt doar afirmate unele teze mai ciudate cu privire la suflet, lume, liber arbitru etc. Iar luptătorii, indiferent din ce tabără fac parte, nu aduc argumente destul de clare în favoarea tezelor susținute. După atâtea secole de discuții, ei nu mai au acces nici la cele cerești sau nevăzute, cum spune Străinul din vechiul dialog, nici la cele cu adevărat pământești.

Dacă așa stau lucrurile, nu ar fi oare mai potrivit să abandonăm definitiv orice discuție cu intenție metafizică? Adică să părăsim cu totul și regină, și turn înălțat până la cer, și orice altceva din preajma lor? Este însă imposibil, ne spune Kant. Orice s-ar întâmpla cu noi și orice am crede noi despre metafizică, mintea omenească resimte o înclinație naturală către astfel de chestiuni. Căci dintotdeauna „este copleșită de întrebări pe care nu le poate evita: ele îi sunt impuse de însăși natura rațiunii“ (11). Nu inconștiența noastră se ascunde aici. Nici despre vanitate nu este vorba atunci când formulăm întrebări cu privire la cele care depășesc experiența sensibilă. Ideea de metafizică nu ne poate fi niciodată străină. Kant spune lucrul

acesta în chipul cel mai clar. „Ideea unei astfel de științe [cum este metafizica] este tot atât de veche ca și rațiunea speculativă a omului; și care rațiune nu speculează fie în mod scolastic, fie în mod popular?“[79] Figura reginei, așadar, stăruie îndelung în mintea noastră, chiar și atunci când altețea sa este plecată departe sau când ne dăm seama că nu reprezintă decât o fantasmă pentru cei atinși definitiv de plăcerea speculației.

Dar de ce anume decade la un moment dat curtea regală a gândirii speculative? Cum de ajunge să apară în felul unui adevărat teatru de război? Înainte de orice, întrucât a pretins să cunoască mai mult decât i se poate cere în chip just (628). A pretins pur și simplu să fie exactă în chestiuni care nu pot fi exprimate cu exactitate, căci depășesc orice experiență posibilă. De exemplu, și-a cerut să vorbească despre lume în genere, deși lumea nu poate fi obiect al experienței; să vorbească despre Dumnezeu în concepte clare și distincte, deși ideea de Dumnezeu nu poate fi dată intuitiv; să vorbească simplu despre suflet, deși sufletul nu este un lucru etc. Consecințele grave erau inevitabile: „în chipul acesta, ea [gândirea] se prăbușește în întuneric și contradicții, din care poate deduce că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care ea însă nu le poate descoperi“ (11). Cei care au așteptat de la ea răspunsuri în astfel de chestiuni s-au înșelat pur și simplu. S-a întâmplat cu ei exact așa cum se întâmplă cu acei oameni care iubesc ceva fantasmatic, o imagine seducătoare, și se desfată mult timp doar în așteptări plăcute. Ei ajung totuși, în cele din urmă, să vadă singuri cum „speranțele lor au fost înșelate“ (628). Când, în sfârșit, iluzia este recunoscută ca atare și poate fi lăsată în urmă, se naște în sufletul lor un gen de dispreț pentru ceea ce au venerat multă vreme. Cam acest lucru se întâmplase cu

---

79. *Ibidem*, p. 624. Argumenetele sale în această privință sunt multe, unele expuse, mai târziu, în *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, § 57.

metafizica – acea regină a științelor – pe când scria Kant paginile din care extrag această narațiune. „Acum, spune el, tonul la modă al epocii cere să i se arate [metafizicii] tot disprețul, și matroana se tânguiește, alungată și părăsită, ca Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens, nunc trahor exul, inops*: «până mai ieri atotputernică, datorită atâtor gineri și fii, azi neputincioasă, sunt târâtă în surghiun» [Ovidiu, *Metamorfoze*]" (11-12). Din știință cu adevărat regală, metafizica ajunge o preocupare fie destul de suspectă, fie obligată la un fel de surghiun istoric.

Altceva însă doresc acum să spun. Pentru Kant, gândirea însăși manifestă o formă de dorință, adică tinde cu putere către ceea ce îi apare a fi de maximă însemnătate. Iar ceea ce gândirea dorește reprezintă adevărata sa iubită, cum este de această dată metafizica însăși. Kant crede în ceea ce spune, iar istoria sa subiectivă ne cere ca noi, oricât de sceptici am fi, să credem măcar în sinceritatea spuselor sale. Așadar, ceea ce gândirea dorește reprezintă adevărata sa iubită. Iar ceea ce gândirea dorește în ultimă instanță seamănă cu o făptură de vis sau de eter. În termenii lui Kant, aceasta din urmă nu este o metafizică oarecare, asemeni acelor multe doctrine care s-au tot luptat între ele de la Platon încoace. Dimpotrivă, ea reprezintă metafizica însăși, văzută acum ca idee sau ca știință riguroasă (618). Or, despre aceasta nu mai poți vorbi ca despre ceva real. Ea se descoperă doar ca un lucru posibil, în felul unei idei călăuzitoare. Nu ne este dată nicicând în chip concret, trupesc. Iar iubirea față de ea nu se consumă cu totul în timp, „cum se întâmplă la cei mai mulți discipoli și la toți cei care nu văd nimic dincolo de școală și rămân toată viața lor discipoli" (621). Cu toate acestea, noi vom căuta fără încetare să ne apropiem cât mai mult de ea. Când totuși o întrezărim, vom întâlni atunci privirea ei severă, aspră, predispusă să dea la iveală mai cu seamă iluziile gândirii noastre. Regina se transformă pe neașteptate într-un adevărat oficiu de cenzor. Doar că severitatea ei, deși greu de suportat, nu o face în timp mai puțin dorită sau așteptată.

Cum se explică totuși acest lucru, să dorești ca pe o adevărată iubită acea regină care nu face decât să-ți cenzureze cu asprime exaltările speculative ale minții? Faptul este posibil tocmai întrucât ceea ce ne atrage cu o putere nemăsurată nu poate fi deținut sau posedat ca atare. Cum spune Kant, metafizica la care visează este „o știință posibilă [doar, ca idee pură], care nu este dată nicăieri *in concreto*, de care însă căutăm să ne apropiem pe diferite căi“. În același timp, o asemenea idee nu ne este deloc exterioară. Cel care o dorește cu adevărat urmează, de fapt, o dorință a minții sale, dorință ce nu-și află însă niciodată satisfacția ei deplină.

Care sunt totuși șansele sale în acest caz?

Cel atras de metafizică ar putea să caute satisfacție, de pildă, într-o doctrină de răsunet sau cu mare audiență la timpul său, expusă de obicei de un maestru în viață. Însă ar putea să urmeze și o altă cale, chiar dacă ar risca mult în ochii prietenilor săi. Mai exact, ar putea să-și îndrepte atenția către ceva greu vizibil, care nu e niciodată de regăsit *in concreto*. În cel dintâi caz, iubirea se consumă în decursul timpului trăit. Este o iubire față de ceva care, din punct de vedere subiectiv, are un chip istoric („cum se întâmplă la cei mai mulți discipoli și la toți cei care nu văd nicăieri dincolo de școală și rămân toată viața lor discipoli“)[80]. Din păcate, ea poate deveni ușor gratuită și diletantă: absența criticii poate „să transforme munca în joc, certitudinea în părere și filozofia în filodoxie“[81]. În cel de-al doilea caz, iubirea nu-și află niciodată un timp sigur, nici un obiect sensibil. Căci nu există un asemenea obiect: ceea ce gândirea speculativă așteaptă nu poate fi dat într-o intuiție sensibilă. Ea nu are nici măcar satisfacția unei imagini sensibile, ci doar ideea a ceva subtil față de care orice altceva, adică orice reprezentare metafizică ivită în timp, nu este decât o aproximație.

---

80. *Ibidem*, p. 621.
81. *Ibidem*, p. 34.

Într-un chip aparent ciudat, Kant optează pentru această din urmă cale, adică pentru o iubită – metafizica însăși în acest caz – fără un trup sensibil. Ceea ce caută acum este forma ideală a metafizicii, asemeni unei frumoase fără trup. Speră să evite în acest fel ceea ce ar putea să însemne aventură sau rătăcire a intelectului. Nimic nu trebuie să afecteze lumina înaltă și clară a metafizicii, nici confuzia între conceptele a priori și cele a posteriori, nici analogia ei cu științele sau cu matematica.[82] Acei filozofi care i-au cerut prea mult, de pildă să descrie exact ceea ce este real ori sensibil, „s-au desfătat mult timp în așteptări plăcute“, ca apoi să cadă „într-un dispreț general, când speranțele lor au fost înșelate“[83]. De fapt, confuzia lor a fost realmente gravă, căci au confundat nu o iubită vie cu una ideală, ci pe aceasta din urmă cu o falsă iubită. Confuzia făcută i-a condus într-un loc înșelător, acolo unde aprecierea metafizicii se face „nu după natura ei, ci numai din efectele ei contingente“, efecte care au tot întârziat. Noi ceilalți, spune Kant, cei care nu pretindem prea mult metafizicii, „ne vom întoarce totdeauna la ea ca la o iubită certată cu noi înșine“, dar care ne apără de iluzii. Ea ne previne astfel în legătură cu acele idei care au efecte devastatoare în viața morală și în cea religioasă.

În legătură cu această din urmă situație, există în paginile lui Kant o frumoasă analogie între obiectul dispoziției noastre metafizice și imaginea edificiului plănuit să ajungă tocmai sus

82. *Ibidem*, pp. 624-625.

83. *Ibidem*, p. 628. Ar fi primejdios să concepi metafizica în felul matematicii. Cea dintâi implică folosirea discursivă a rațiunii, cea de-a doua, folosirea ei intuitivă. Judecățile sintetice *a priori* ale metafizicii sunt independente de intuiții, adică sunt propoziții transcendentale (p. 551), pe când conceptele matematicii sunt construite, sunt concepte *a priori* ce conțin în ele o intuiție pură. Cunoștințele metafizice apar de fapt ca simple reguli de sinteză a intuițiilor, de exemplu sinteza lor după unele concepte transcendentale, ca realitate, substanță, forță etc. (p. 553). Așadar, ele privesc ceva în regimul posibilității pure, sub semnul acestor reguli ce asigură unitatea sintetică a unor intuiții.

la cer. „Desigur, s-a întâmplat că, deși noi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuși numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienței, era destul de spațioasă și destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o singură privire..." (543). Un astfel de edificiu, simbolul unei metafizici a realității noumenale, în sine, ne amintește de celebrul turn biblic. Nu avea cum să dureze, iar motivul e puțin mai complicat. Pe de o parte, lipsa de materiale, cum spune Kant având în vedere limitele sensibilității și ale intelectului. Pe de altă parte, „confuzia de limbaj, care în mod inevitabil trebuia să dezbine pe lucrători în ceea ce privește planul și să-i împrăștie în toată lumea, pentru ca fiecare să-și construiască pentru sine, după propriul plan". Ceea ce înseamnă că turnul în care s-ar fi adăpostit regina atâta vreme a fost doar aparent. La fel și regina însăși, trupul ei seducător și hainele strălucitoare ce-l apără de privirile unor muritori. În definitiv, numai credința acestor supuși a văzut în toate o frumoasă regină și un edificiu care s-ar fi putut înălța până la cer.

Ce va face însă în acest caz cel care a înțeles bine că nu are cum să edifice așa ceva? Deoarece este greu să renunțe totuși la construirea unei locuințe, își va face un al doilea plan, puțin mai chibzuit, după care să-și ridice măcar o casă obișnuită. Însă, chiar și în acest caz, un lucru va fi limpede și pentru el. Anume, dacă nu va avea în minte, fie și măcar în felul unei dorinți, ideea acelui turn care poate să ajungă până la cer, adică imaginea unui edificiu care să dureze cât lumea, sigur nu-și poate ridica nici măcar o simplă locuință pentru viața sa de toate zilele.

Cu această credință, Kant înclină, cel puțin aici, către un înțeles destul de auster al metafizicii. „Faptul că ea [metafizica], văzută ca simplă speculație, servește mai mult spre a preveni erori decât spre a extinde cunoașterea, nu-i diminuează valoarea, ci mai curând îi dă demnitate și prestanță prin oficiul de cenzor, care asigură ordinea generală și armonia [...]." Cum

vedem, iubita la care preferă Kant să se întoarcă excelează înainte de toate prin darul prevenirii, asemeni unui cenzor foarte atent la justețea sau injustețea dorințelor omenești. Ea procedează astfel deoarece este o făptură de aer, și nu de pământ, ne descoperă doar spațiul logic al gândirii juste, nu și viața ei trupească sau contingentă.

c) Epilog în umbra lui Cioran

Să revin însă pentru o clipă la spusele lui Aristotel. Îmi dau seama că, vorbind despre atracția neobișnuită pe care o exercită ființa iubită, a aflat o analogie potrivită pentru felul în care ne animă ceea ce resimțim a fi originar. Cum ne spun biografii săi, Aristotel nu era străin de efectele unui asemenea gen de fascinație, mai ales după ce a cunoscut, la Assos, pe frumoasa nepoată a regelui Hermeas. Pentru Kant însă, chipul iubitei, exemplar fiind, se compune din linii geometric trasate. Este un chip distant, aproape glacial, apt să numească, în secolul în care a trăit, o idee metafizică formulată după modelul matematic de frumusețe.

Nu m-ar fi reținut prea mult, probabil, aceste vechi tentații ale gândirii metafizice dacă nu aș fi revăzut de curând cele două pagini ale lui Cioran intitulate *Ea nu era de aici...* (incluse în volumul *Exerciții de admirație*, 1986). Cea despre care ni se vorbește acolo însă nu este în nici un fel un analogon al ființei simple și pure, și nici numele figurat a ceva cu totul ideal. Ci o făptură în carne și oase, neașteptat de concretă și de vie, sortită întâmplător să trăiască în această lume perfect ambiguă. Și totuși, prezența ei apare în felul unui semn că această lume nu este singura pe care omul o poate locui cu simțurile sale. Căci ajunge să contrarieze ca nimic altceva privirea celui care îi sesizează apariția neobișnuită. O face „cu aerul ei absent și înstrăinat [...], cu privirile ce lunecau peste ființe și lucruri, cu prezența ei de spectru adorabil". Lumea

ei adevărată pare să fie cu totul alta, situație asemănătoare celei a exilaților pentru un timp oarecum nedeterminat. Lucrul acesta stăruie îndelung și cu limpezime: „sigur este că ea nu era de aici“, amintind mai curând „de acele făpturi iscate din lumina lunii, despre care vorbește Rozanov“. Doar că acolo unde ar putea să fie locul ei, dacă există un astfel de loc, nu mai afli nici gândirea pură care se gândește nemijlocit pe sine, nici o suită statuară de modele sau forme.

În lumina echivocă a lunii, imaginea a ceva cu totul străin poate să amâne pentru mult timp unele întrebări de felul celei aristotelice.

Secțiunea a IV-a

DESPRE FENOMENUL SPECULATIV

33. Lucrul în sine ca fenomen de limită

Așa cum am văzut în alt loc, revenind la câteva pagini din Kant, gândirea speculativă este atrasă continuu de ceea ce anunță o diferență cu adevărat semnificativă, originară. Sau, în ultimă instanță, o diferență radicală, cum se întâmplă în cazul lucrului în sine. Tocmai acesta vine să numească locul a cărui tentație gândirea o resimte în chip insistent și spre care se îndreaptă în cele din urmă. Situația este analogă într-un fel celei descrise de autorii vechi atunci când vorbesc despre un ținut străin, bogat și seducător, *Magnesia*. Imaginea acestui ținut pune stăpânire puțin câte puțin pe mintea și simțămintele omului, atrăgându-l fără încetare către frontierele sale necunoscute. Or, într-o astfel de situație, cum vom vedea în continuare, gândirea asumă aproape întotdeauna o condiție speculativă.

Discuția din acele pagini kantiene, cu privire la lucrul în sine, ar putea clarifica unele mărci ale fenomenului de care se vede atrasă gândirea speculativă. Și pe care l-am putea numi, cel puțin din acest motiv, fenomen speculativ.

Știm însă bine că pentru Kant lucrul în sine reprezintă tot ce este mai departe de ceea ce el singur numește fenomen: multe poți spune cu privire la lucrul în sine, dar în nici un caz că ar putea fi privit ca un fenomen. Distincția ca atare este elementară. Cu toate acestea, Kant acceptă ideea că lucrul în sine poate fi gândit, că mintea noastră își face o reprezentare despre ceea ce el înseamnă și despre unele semne posibile ale

sale. Tocmai acest fapt este de-a dreptul surprinzător pentru cititorul paginilor lui Kant. Ce ai putea să crezi în fața unui asemenea fapt neobișnuit? A spune, așa cum face Kant, că lucrul în sine și fenomenul reprezintă moduri distincte de a privi un obiect, două perspective ale minții omenești, înseamnă totuși a relaxa mult frontiera dintre ele. Cum singur scrie, „să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen [obiect al experienței] sau ca lucru în sine“[1]. Pe pagina următoare vorbește despre „două moduri de reprezentare“, unul sensibil și un altul inteligibil. Sau, cu o nouă formulare, „lucruri ca obiecte ale experienței și aceleași obiecte ca lucruri în sine“. În definitiv, de fiecare dată gândirea urmează a considera unul și același lucru în aceste două sensuri. Modul de a vorbi indică astfel o dublă direcție a gândirii, două sensuri care se intersectează în felul unor diagonale: un lucru poate fi delimitat ca obiect al experienței, iar acest obiect, la rândul său, poate fi văzut ca lucru în sine.

De ce anume spuneam mai sus că este totuși surprinzător acest mod de a vorbi al lui Kant? Dacă, sub un înțeles al său, lucrul în sine afectează simțurile și afectează astfel însăși manifestarea sa în lumea celor sensibile, mai mult încă, dacă înseamnă un mod nesubiectiv de a privi obiectul, o perspectivă oricând posibilă, dacă poate fi în cele din urmă gândit, atunci el ar putea fi socotit fenomen tocmai în acest sens. Firește, este vorba acum despre un fenomen cu totul aparte sau atopic, ce nu suportă înțelesul obișnuit al termenului.

---

1. *Cf. Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 29. Kant oferă aici un exemplu într-adevăr elocvent: „aceeași voință poate fi gândită, în ordinea fenomenelor sau acțiunilor vizibile, ca fiind în mod necesar conformă legilor naturii și, deci, neliberă, și totuși, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca *liberă*, fără ca aici să aibă loc o contradicție.“ Ideea este reluată și într-un alt loc (p. 457). Cu astfel de precizări, ne dăm seama că frontiera dintre fenomen și lucrul în sine nu este totuși de netrecut.

De altfel, accepțiunea kantiană a fenomenului este totuși una particulară, aproape tehnică: „obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice". Simplu vorbind, ceea ce noi percepem spațial și temporal este fenomen. Dincoace însă de această accepțiune și de tematizarea ei modernă poți sesiza o alta mai liberă, fapt ce a fost deja discutat mai târziu. Știm că în *Ființă și timp*, § 7, este readusă în discuție această veche accepțiune a termenului: fenomenul numește ceea ce se arată în sine însuși, *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*. Este vorba de un înțeles care convine înainte de toate ființei, într-o anume interpretare a ei. În acest caz, nu mai poți restrânge înțelesul fenomenului la ceea ce înseamnă obiectul unei intuiții empirice. Și nici nu poți spune că în spatele unui fenomen se află neapărat ceva. Până și enunțul că fenomenul înseamnă doar ceea ce se arată devine acum discutabil. În definitiv, cum spune Heidegger, „ceea ce are să devină fenomen poate foarte bine să fie ascuns"[2]. Sau poate fi indeterminabil, cel puțin din punctul de vedere al subiectivității. În prelegerile sale din semestrul de vară al anului 1925, acordă deja atenție termenului grecesc *phainomenon*, „ceea ce se arată", „acel ceva care se arată pe sine însuși". Pluralul, *ta phainomena*, era luat uneori ca un sinonim pentru *ta onta*, cele care ființează. Iar despre ființare va spune că reprezintă ceea ce „se poate arăta în sine însăși, pornind de la ea însăși, în diferite moduri, potrivit de fiecare dată cu modul de acces la ea". Dar este posibilă o anume deturnare a înțelesului ei, fapt ce poate avea uneori consecințe grave.

---

2. Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 38. În acest caz, unele locuri din scrierea lui Kant acceptă o altă interpretare decât cea clasică. „În orizontul problematicii kantiene, ceea ce este conceput fenomenologic prin fenomen poate fi ilustrat [...] atunci când spunem: ceea ce deja se arată în apariții, ceea ce de fiecare dată precede și însoțește, chiar dacă în chip netematic, fenomenul înțeles în sensul său obișnuit", adică exact formele pure ale intuiției, spațiul și timpul (p. 42).

„Există chiar posibilitatea ciudată ca ființarea să se arate ca ceva ce ea totuși nu este; o asemenea ființare nu o vom numi fenomen – care este ceva care se arată pe sine în adevăratul sens al cuvântului –, ci aparență." Doar că această modificare a semnificației este posibilă numai întrucât *phainomenon* înseamnă în primă instanță „un mod în care ființarea este întâlnită în ea însăși și în care se arată ea însăși". Sub acest prim înțeles, fenomenul „nu are nimic de-a face cu cuvântul «apariție» (*Erscheinung*) sau «simplă apariție» (*blosse Erscheinung*), așa cum noi îl folosim"[3]. Nu se identifică în nici un fel cu aceasta, însă simpla apariție devine posibilă doar pe fondul a ceva care se arată pe sine.

Există unele situații, așadar, pe care înțelesul modern al fenomenului nu le mai satisface aproape în nici o privință. Cred că ar putea fi descrise două limite în interpretarea fenomenului ca atare. La una din aceste limite, îl poți vedea ca apariție de sine a ceva absolut, întru totul liber, survenire nemijlocit originară, în sensul mai vechi al epifaniei. La cealaltă însă, afli un înțeles oarecum sceptic al fenomenului, ca apariție ce nu înseamnă nimic în ea însăși. Sub această din urmă condiție, fenomenul poate să devină ceva evanescent sau vag, aproape fantomatic. Între aceste două limite se pot situa multe alte înțelesuri, ca pe o hartă imaginară a jocurilor minții. De exemplu, îl poți înțelege ca manifestare contingentă a ceva subzistent, așadar sub o dualitate oricând discutabilă. Deopotrivă, poți spune că în unele cazuri este vorba de „acel ceva care se arată pe sine însuși de la sine" (cum a fost înțeles grecescul *phainomenon*). Cu un înțeles modern și exiguu, fenomenul înseamnă „obiectul unei intuiții empirice", cum spune Kant. Poți accepta însă că orice fenomen delimitat de mintea omenească se

---

3. *Cf.* Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 143-144.

constituie intențional, deopotrivă ca trăire a ceva și ca obiect al unei trăiri (Husserl). Există, cum vedem, destule accepțiuni ale acestui termen, elaborate cu multă grijă în unele cazuri.

Însă dincoace de toate acestea, ai de-a face în viața obișnuită cu o accepțiune mai simplă, ce pare admisă uneori de toată lumea. Nimeni nu o pune la îndoială atunci când tot felul de preocupări, griji și fapte comune ne invadează pe nesimțite și ne confiscă fără să ne dăm seama. Vorbim cu ușurință în acest caz despre ceea ce poate fi perceput ca atare, cu ajutorul simțurilor și al minții, folosindu-ne în acest sens de varii reprezentări și credințe. Fie că îl vom delimita în chip sensibil sau logic, fie că va fi verificat tehnic și trecut în calcul, acest din urmă înțeles tinde să acopere cuprinsul lumii noastre obișnuite. Nu doresc să spun că ar fi lipsit de o relevanță aparte, nici vorbă de așa ceva. Ci doar că în unele situații, cum sunt cele la care revine des gândirea speculativă, acest înțeles nu ne ajută prea mult. Deși ține indiscutabil de zona celor ce apar, în sensul larg al cuvântului, el se supune unei priviri comune, fie tehnice, fie elementare.

Se poate însă spune în legătură cu lucrul în sine că acesta se arată pe sine ca atare? Întrucât ceea ce noi percepem devine posibil prin afectarea sensibilității de către lucrul în sine, cum afirmă Kant, înseamnă că acesta din urmă nu este străin de afectarea respectivă. Nu mai poți spune că este complet neafectat sau că nu se afectează în nici un fel pe sine. În fond, lucrul în sine își face simțit modul său de a fi în chiar acest scenariu patetic, al afectării de sine. Este legat fatalmente de faptul originar al afectării și apariției.[4] Cum să separi totuși între apariție și ceea ce face posibilă apariția ca atare?

Știm însă că filozoful german operează cu înțelesuri distincte ale lucrului în sine. Exegeza a căutat să clarifice acest

---

4. *Cf.* Peter F. Strawson, *Limitele rațiunii. Un eseu despre „Critica rațiunii pure" a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Editura Humanitas, București, 2003, p. 291.

multiplu al lor, atât cât a fost cu putință. De exemplu, un înțeles al său privește ceea ce subzistă ca atare, fără a presupune altceva în afară de sine. Întrucât subzistă, afectează continuu și inepuizabil sensibilitatea omului. Așadar, un gen de sursă originară a celor resimțite sau cunoscute de noi. Nu se supune unor condiții sensibile de posibilitate, spațiului și timpului, situându-se dincoace de ele. În consecință, nu poate fi cunoscut ca atare. Dacă ar fi cunoscut, acest fapt s-ar petrece „nu discursiv, cu ajutorul categoriilor, ci intuitiv, într-o intuiție non-sensibilă“[5]. Însă noi, ca oameni, nu am deține în nici un caz o astfel de intuiție, aceasta este credința filozofului. Cu toate acestea, este greu să admiți absența sa, căci „s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar putea fi fără ceva care să apară“[6]. Kant aduce și un alt argument în această privință, anume că „nu se poate afirma despre sensibilitate că este singurul mod posibil al intuiției“[7]. Ceea ce înseamnă că, într-o altă privință, lucrul în sine indică o limită sigură în determinarea sensibilă a unui obiect și, deopotrivă, o limită a rațiunii omenești.

Există însă un înțeles al lucrului în sine ce pare să fie oarecum mai liber și mai ușor de acceptat. Este vorba de una din cele două perspective în care poate fi înțeles orice obiect. Lucrul în sine devine astfel un punct de vedere, o perspectivă din două posibile, fără a fi totuși în joc doar o reprezentare subiectivă.[8] Vorbind în acest fel, Kant pare a opera cu un înțeles mai puțin discutabil al lucrului în sine, deși mai slab în aparență. Însă deschide o posibilitate de înțelegere ce importă destul de mult acum. Într-adevăr, orice obiect poate fi văzut și ca lucru în sine, dincoace de orice condiție sensibilă

5. *Critica rațiunii pure*, p. 257.

6. *Ibidem*, p. 29; a se vedea și *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 148, 305.

7. *Ibidem*, pp. 255-256; *Prolegomene*, § 57.

8. *Ibidem*, pp. 28-29; *Prolegomene*, § 32-33.

a sa. Să ne amintim că în prima parte a acelui secol s-a vorbit deja, în context hermeneutic, despre doctrina punctului de vedere, *die Lehre des Sehepunkts*. Ea a fost bine explicitată de către Johann M. Chladenius în *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (*Introducere în interpretarea justă a discursurilor și a scrierilor raționale*), scriere apărută în 1742. Sursele sale de inspirație privesc ideea mai veche de *scopus* („orientare“, „țel călăuzitor“, o idee tematizată înaintea sa de către Matthias Flacius Illyricus și Johann Conrad Dannhauer), dar și cea de monadă (Leibniz), ultima recunoscută în mod explicit. Punctul de vedere apare ca o dispoziție de fond a persoanei, asemeni perspectivei ce este proprie oricărei monade. Ea corespunde unui concept bine determinat sub care este înțeles obiectul dat spre interpretare (§ 309). Or, omul modern descoperă brusc multiplul oarecum nelimitat al conceptelor de care dispune, adică al perspectivelor sub care înțelege lumea proprie. Și va fi fascinat de acest multiplu, mai ales că îi recunoaște o anume justificare. Așa cum înțelege el lucrurile, multipla semnificație a existenței nu pune în pericol ideea de obiectivitate. Dimpotrivă, îi este adecvată și o asigură în mișcarea ei temporală.

Probabil că numai în lumea modernă era cu putință așa ceva, o adevărată teorie a punctului de vedere. În acest caz, te poți întreba dacă nu cumva Kant relaxează ca puțini alții la acea vreme ideea lucrului în sine. Firește că acest fapt poate conduce la consecințe discutabile: reprezintă lucrul în sine doar un punct de vedere sau, la limită, o ipoteză de lucru? Ar putea fi văzut doar ca un efect oarecare al punctului de vedere adoptat? Un interpret ca Rorty, atras enorm de ideea perspectivelor multiple și a jocurilor de limbaj, nu poate decât să exulte în fața acestei libertăți semantice a termenului. Kant însă preferă să fie mult mai prudent. Dacă nu am accepta ideea distinctă a lucrului în sine, am fi nevoiți fie să gândim fenomenul ca simplă aparență, fie să-l confundăm tot timpul cu un lucru în sine. În cel dintâi caz, lumea însăși ar fi lipsită de

orice consistență.[9] În cel de-al doilea, „am pretinde că intuiția noastră în spațiu și timp este singura intuiție posibilă“, ceea ce, speculativ vorbind, ar fi un semn de nebunie.

Ușor de întâlnit este și un alt înțeles al lucrului în sine, cel propriu-zis noumenal, când este văzut ca obiect ideal și pur al gândirii. Acesta ar putea fi dat ca atare doar unei intuiții originare, încât va fi numit *noumenon*[10]. La limită, acest înțeles este propriu ideilor pure ale rațiunii. Lucrul în sine apare acum în felul unui scop ultim al cunoașterii. Sau în felul a ceva ce orientează gândirea dinspre cele condiționate către cele necondiționate, o linie îndepărtată a orizontului. Termenul vechi, *noumenon*, este folosit mai ales în legătură cu această din urmă accepțiune. Foarte aproape de înțelesul său noumenal se situează însă cel aporetic: lucrul în sine apare ca o problemă insolubilă, ce ar urma să fie reluată la nesfârșit de mintea omenească. Există și un înțeles negativ, când acesta este văzut ca un simplu concept, „menit să restrângă pretențiile sensibilității“[11]. Probabil că fiecare din aceste accepțiuni conduce la o condiție distinctă a fenomenului. Dar, cum însuși Kant se vede nevoit să recunoască, ideea lucrului în sine nu poate fi în nici un fel abandonată sau socotită ca lipsită de sens.

Cum vedem, discuția cu privire la lucrul în sine pare a se duce mai cu seamă în termeni negativi: lucrul în sine nu

---

9. *Cf.* Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura ALL, București, 1998, p. 91. Cu această distincție între fenomen (*Erscheinung*) și aparență (*Schein*), Kant răspunde unei interpretări timpurii a teoriei sale cu privire la idealitatea formelor pure ale sensibilității. Este vorba de prima recenzie a *Criticii rațiunii pure*, compusă de Chr. Garve și J.G.H. Feder, publicată în ianuarie 1782. În ediția a doua a cărții sale, Kant va spune că „dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă*, nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă *aparență*“ (p. 87).

10. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 252.

11. *Ibidem*, p. 256; *Prolegomene*, p. 137.

presupune nimic altceva, nu poate fi determinat intuitiv, nu stă sub condiții, nu poate fi cunoscut cu ajutorul unor concepte determinate etc. Nu-i corespunde nici o intuiție sensibilă și nici o experiență cognitivă. Ceea ce înseamnă că nu se poate afirma nimic cu privire la existența sa, nici sub aspect predicativ, nici sub aspect existențial. Semnifică ceva doar sub semnul posibilității, nu și al existenței sale. Este oare vorba de o posibilitate exclusiv în ordinea gândirii? Cu alte cuvinte, semnifică doar un concept pur, o reprezentare pur intelectuală cu privire la ceva dincolo de orice experiență posibilă? Sau anunță totuși ceva și în ordinea celor reale? Poziția lui Kant nu pare decisă în această chestiune. În unele locuri el insistă asupra celei dintâi reprezentări, însă are grijă să nu indice un înțeles exclusiv. Cum va spune, lucrul în sine rămâne ceva necunoscut nouă, „deși pentru sine real“[12]. Reprezintă un sens, o perspectivă în care poate fi înțeles obiectul, însă nu o reprezentare subiectivă. Numește ceva dincoace de orice experiență posibilă, însă nu ceva fictiv.

De altfel, sensul experienței este destul de exiguu delimitat acum: fie ca o sinteză empirică, perceptivă, fie ca sinteză conceptuală a unor reprezentări.[13] În cel de-al doilea caz, tocmai categoriile asigură condițiile de posibilitate ale experienței ca atare. Un astfel de sens al experienței lasă în afară, de exemplu, o situație numită totuși frecvent de către Kant, anume afectarea simțurilor de către ceva în sine.[14] Sau acele situații în care omul resimte datele indecidabile ale propriei sale lumi. Ideile de limită ale rațiunii – cu privire la divinitate, suflet și lume – nu sunt niciodată simple idei. Faptul că ele devin postulate practice, sub numele de bine, libertate sau nemurire, apte să justifice în ultimă instanță relația cu celălalt, reprezintă o dovadă

12. *Ibidem*, pp. 25, 29.

13. *Ibidem*, pp. 41, 233-234; *Prolegomene*, §§ 18-20.

14. *Prolegomene*, § 16.

în acest sens. Nu este vorba în astfel de situații de experiențe esențiale vieții omului?

În definitiv, dacă lucrul în sine afectează continuu simțurile și astfel lumea celor sensibile, dacă înseamnă o perspectivă posibilă sub care este privit orice obiect, dacă pune limite determinării sensibile a unui obiect, dacă poate fi gândit într-un anume fel, atunci el se arată pe sine cel puțin în aceste privințe. Cu alte cuvinte, ar putea fi socotit fenomen tocmai în acest sens. Firește, nu înseamnă că are loc undeva sau că se petrece cândva, însă se arată totuși într-un anume fel conștiinței. Distincția dintre *ens rationis* (lucru doar gândit) și *ens reale* (lucru ce există realmente) este indecidabilă în acest caz. Ceea ce înseamnă că *a apărea* (diferit ca semnificație de *a părea*) nu are sens doar în raport cu experiența sensibilă, ci și în raport cu o experiență în care decisive sunt credința sau voința omenească. De aceea, cred că se poate vorbi despre lucrul în sine ca fenomen, însă un fenomen care poate excede nelimitat granițele experienței noastre empirice. Abaterea în ordinea exprimării nu comportă acum ceva grav, erezia față de paginile filozofului german fiind mai slabă decât am crede la prima vedere.

34. A gândi cu privire la cele incomprehensibile

Dar ce înseamnă totuși, în ceea ce ne privește, posibilitatea de a gândi un lucru în sine însuși? Nu cumva cele noumenale sunt în chip definitiv incomprehensibile și inefabile?

Înclin să cred că această chestiune, deloc nouă, dispune totuși în timp de câteva soluții alternative. Una din ele privește chiar aceste funcții pe care în mod tradițional le numim categorii: ele se pot modifica destul de profund, ar putea deveni suficient de laxe, încât să se aplice și lucrului în sine. Kant însă, din câte știu, nu încurajează o astfel de abatere a discuției. Acceptă însă ideea că putem gândi ceva în genere prin extinderea conceptelor „dincolo de intuiția noastră sensibilă“. În acest

caz, lucrul în sine apare ca un sinonim al obiectului în genere. Iar conceptele care și-au extins mult funcțiunea ajung „concepte vide despre [astfel de] obiecte“[15]. Mai precis, forme ale gândirii care, deși exprimă o unitate posibilă, nu au cum să determine singure obiectul gândit. Doar că, așa cum am văzut în alt loc, lucrul în sine deține și un alt înțeles, diferit de ceea ce ar putea să însemne obiectul în genere.

Ne-am putea însă gândi la posibilitatea ca lucrul în sine să fie recunoscut în lumina altor concepte, mai subtile și totodată mai riscante. Așa cum sunt, înainte de toate, acele date care au fost numite de către interpreții medievali transcendentale: *ens*, *unum*, *aliquid*, *res* etc. Nu cred că accepțiunea acestora a fost clarificată în chip suficient. Însă însemnătatea lor, cel puțin ca linii de orizont ale comprehensiunii omenești, este greu de ignorat.[16] În *Analitica transcendentală*, § 12, astfel

---

15. *Critica rațiunii pure*, p. 143.

16. Jan A. Aersten descrie, printre altele, modul în care, într-o epocă întreagă, s-a căutat clarificarea acestor date numite *prima*, primele concepte ale gândirii. *Cf. Ce este prim în mod fundamental? Începuturile filozofiei transcendentale*, în Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), *Pluralitatea metafizicii medievale*, Editura Polirom, Iași, 2005, pp. 88-106. În scrierea *Summa de bono* (1225-1228) a lui Filip Cancelarul, sunt numite astfel *ens*, *unum*, *verum* și *bonum*; alte sintagme sub care ele au fost menționate în acel secol: *primae intentiones*, *primae conceptiones*, *primae impressiones* sau *prima intelligibilia*. Câteva precizări aduse la timpul respectiv în legătură cu prezența lor în actele mentale sunt elocvente acum. Ele ar asigura gândirii acele repere absolut necesare în evitarea regresului la infinit (p. 90); numesc conceptele comune ale minții sau ale intelectului (p. 91), concepte ce dispun de o evidență prin sine; exprimă un gen de precunoaștere necesară, odată cu unele limite ale rațiunii omenești (p. 93); clarificarea lor devine posibilă prin *resolutio* sau *reductio*, acte ce conduc la „ceea ce există implicit în orice comprehensiune“ (p. 94); apar ca determinații deopotrivă logice și ontologice ale lucrurilor (p. 97). În calitate de principii, ele nu presupun nimic altceva, asemeni acelui termen numit altădată *anhypotheton* (*Met.* IV, 3), pe care-l reprezintă principiul aristotelic al non-contradicției (p. 98).

de concepte transcendentale (aduse în enunțul celebru: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*, „orice ființare este una, adevărată, bună“) sunt numite „exigențe [...] ale cunoașterii lucrurilor“. Îți dai totuși seama de importanța lor atunci când discută despre ceea ce nu poate fi intuit sensibil în nici un fel. Termenii folosiți în acest sens caută să depășească atât judecata afirmativă, cât și pe cea negativă, atât determinațiile clare și distincte, cât și simpla lor negație. Este ceea ce se întâmplă cu ideile pure ale rațiunii, ideea de Dumnezeu, cea de suflet și cea de lume, al căror obiect nu poate fi dat într-o experiență sensibilă. În *Prolegomene*, § 16, Kant face o mențiune clară în acest sens: „cu privire la natura lor [a celor ce nu ni se dau într-o experiență bine determinată] am putea să formulăm, prin urmare, numai concepte a căror realitate [...] nu va putea fi decisă“. Așadar, a gândi cu privire la acestea înseamnă a te situa în zona celor indecidabile din punct de vedere empiric și logic. Iar dificultatea devine maximă atunci când este vorba de ființa divină în ea însăși. Căci aceasta, „potrivit cu ceea ce este ea în sine, este pe de-a întregul de necercetat și *într-un fel anume* chiar de negândit“ (*Prolegomene*, § 58). În consecință, trebuie lăsat deoparte tot ce ar putea să o determine în ea însăși, mențiune făcută la începutul § 58. Cum este totuși posibil a gândi cu privire la această accepțiune radicală a lucrului în sine?

Dificultatea sesizată aici de Kant este într-adevăr imensă. Însă nu este prima dată când s-a pus problema felului în care ar putea fi gândite cele incomprehensibile. Știm, de pildă, că metafizica de tradiție platoniciană a cunoscut bine această problemă. Dacă cele transcendente nu pot fi cunoscute ca atare pe cale conceptuală, atunci ar trebui încercate alte căi. Aceste „modalități alternative de cunoaștere“ (cum le spune Francis E. Peters) au fost exersate deja în scrierile vechilor greci (de exemplu în *Republica*, 508 a-c), fiind apoi reluate de către unii neoplatonicieni, precum Albinus și Maximus din Tyr. Urmând aceste căi complicate, omul ar avea posibilitatea să intuiască

sau să capete acces la cele transcendente, așa cum sunt ființa însăși, unul și binele ca atare. Plotin, de pildă, face multe precizări în acest sens. În *Enneada* a VI-a, distinge între deprinderea prealabilă de cunoștințe cu privire la binele ca atare și atingerea nemijlocită a acestui bine (VII, 38, 36). Actul de contemplare a binelui înseamnă mai mult decât un fapt de cunoaștere. Ca viziune cu adevărat reală, devine prezență simplă și pură a luminii. „Dar viziunea, umplându-i ochii de lumină, nu-l lasă să vadă altceva prin această lumină, ci însăși lumina era obiectul vederii; căci în el nu existau, pe de o parte, obiectul vederii, iar pe de alta, lumina proprie, nici intelect și inteligibil, ci doar o rază strălucitoare ce urma să genereze mai târziu [intelectul și formele] și care le lasă să rămână [deocamdată] în preajma ei [...].“[17] Interpreții lui Plotin vor recunoaște destule dificultăți în explicitarea acestor căi alternative. Cei care le-au abreviat, mai târziu, pentru o minimă clarificare, ne spun că mai cunoscute ar fi patru dintre ele, pe care le voi aminti aici în grabă.

O cale este cea inductivă, mai exact epagogică, atunci când mintea sesizează ceva universal în lumea celor particulare.[18] Sau când recunoaște reflexele celor inteligibile în chiar cuprinsul lumii sensibile. Ea a fost numită mai târziu *via eminentiae*. Nu este vorba de inducția obișnuită, ci de un act al intelectului prin care, de exemplu, se intuiește în cele multiple unitatea lor metafizică. O altă cale este cea analogică, *via analogiae*, când gândirea, în temeiul unei asemănări sau al unui raport generic, face saltul de la cele vizibile la cele inteligibile. Ca să-l invoc iarăși pe Aristotel, acesta spune la un moment dat că ființa în sensul ei deplin poate fi înțeleasă prin analogie cu ceea ce sufletul omenesc dorește în chip maxim (*Metafizica*, XII, 7, 1072 a). Privind însă în timp, înțelesul analogiei se schimbă destul

17. Plotin, *Opere*, VI, tratatul VII (38), în traducerea lui Vasile Rus, Editura IRI, București, 2007, p. 347.

18. *Metafizica*, I, 992 b.

de mult. Kant va oferi o expresie admirabilă analogiei metafizice: „o desăvârșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare“ (*Prolegomene*, § 58). Calea apofatică, numită uneori *via negativa*, a fost bine cunoscută celor vechi, de pildă lui Plotin sau Proclus. Ajunge desăvârșită în epoca patristică, fiind consacrată de către Dionisie Areopagitul și cei care l-au urmat, precum Sf. Maxim Mărturisitorul.[19] Înțelesul ei vechi a rămas, înainte de toate, unul profund anagogic sau spiritual. Cu privire la apofatismul dionisian, de pildă, au fost distinse trei stadii. Este vorba despre teologia negativă (când transcendența divină este „sesizată ca tenebră, agnosie“), teologia contemplativă și teologia „participării deifiante la energiile necreate“[20]. Revenindu-se la unele distincții clasice, s-a observat că, de fapt, întregul drum comportă trei termeni, „diferiți și ireductibili unul la celălalt: *he panton thesis, he panton aphairesis, to hyper pasan kai aphairesin kai thesin*“[21]. Cu alte cuvinte, „negația însăși își supune funcția, și mai cu seamă duelul ei cu afirmația, transgresiunii finale“; iar această transgresiune se realizează „în vederea unei laude a ceea ce precede și face cu putință orice esență“. Există tentative de extindere a apofatismului către tot ce apare sensibilității noastre ca simplu și pur, inefabil, chiar dacă vulnerabilitatea

19. *Cf.* Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. II (*Mistica*), Editura Deisis, Alba Iulia, 1993, pp. 45 *sq.* (cu referire la scrierea lui Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*). El susține cu destule argumente că teologia negativă înseamnă altceva decât „simpla renunțare intelectuală la termenii afimativi“ (p. 58) și că există o însoțire permanentă a celor trei atitudini, afirmativă, negativă și apofatică, încât fiecare treaptă comportă o formă distinctă de apofatism.

20. *Cf.* André Scrima, *Antropologia apofatică*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 76-78.

21. Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ionuț Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 155-164, cu referire la *Numele divine*, II, 4.

lor îți aduce aminte de ceea ce se întâmplă cu iarba și florile câmpului.[22] Cât privește calea extatică, *via mystica*, aceasta caută să asigure însăși contopirea sufletului omenesc cu Dumnezeu.[23] Termenul ca atare indică posibilitatea ieșirii din sine, în ideea comuniunii personale și depline cu realitatea divină.

Primele două căi amintite, *via eminentiae* și *via analogiae*, și-au descoperit de la bun început un imens potențial speculativ. Celelalte două conduc mult mai departe, încât a vorbi despre o latură speculativă a lor comportă un anume risc. Probabil că înțelesul mai timpuriu al acestui termen, *speculatio*, așa cum îl întâlnim la scriitorii creștini sau la Meister Eckhart, oferă totuși o alternativă în această privință.

35. Sensul speculativ al analogiei

Este bine cunoscută, în metafizica de tradiție platoniciană, analogia dintre ceea ce înseamnă binele ca atare pentru sufletul omenesc și lumina curată a soarelui pentru lumea vizibilă. Sau analogia, reluată mai târziu de Cusanus, între ceea ce înseamnă

22. *Cf.* Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, traducere de Elena-Brândușa Steiciuc, Editura Nemira, București, 2001, § 1 („Puritatea inefabilă"), pp. 12 *sq.* A se vedea și pp. 213-214. De altfel, literatura patristică vorbește despre caracterul incomprehensibil al ființei celor create, așa cum sunt sufletul omenesc și puterile sau stihiile acestei lumi (*cf.* Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 69-70).

23. *Cf.* Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 134-137, unde autorul distinge trei moduri de a înțelege extazul mistic: „emigrare a sufletului" (Evagrie), „*epektasis*" (Grigorie din Nyssa) și „pătimire a Divinului" (Dionisie). Față de acestea, Maxim vorbește de „părăsirea reală a sinelui pentru a intra în sfera inefabilă a Dumnezeirii", act posibil în prezența harului divin (p. 135).

Dumnezeu pentru întreaga lume existentă și sensul vederii pentru cele care se văd. Cusanus va înțelege totuși că o astfel de analogie are limitele ei inevitabile („Știm că tot ceea ce știm nu este Dumnezeu și că orice aș gândi nu este asemenea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu le depășește pe toate“)[24]. Așadar, asemănarea cu ceea ce este radical neasemenea presupune conștiința unor limite care, analogic, nu pot fi trecute. De altfel, cei care au revenit la unele locuri din Aristotel – și la ceea ce s-a numit în metafizica de mai târziu *analogia entis*[25] – au sesizat bine acest din urmă lucru.

Kant va reține calea analogică de cunoaștere mai cu seamă atunci când este în joc ceva „cu totul de alt fel“ (*gänzlich Ungleichartiges*)[26]. Cred că ideea relației inevitabile între lucrul în sine și fenomen conduce către o astfel de cale. Însă nu despre participație va vorbi Kant, ci despre un raport necesar în lumea reprezentării, așa cum este raportul dintre o ființă originară și lumea sensibilă. Acest raport, determinat însă ca reprezentare („după ceea ce este el pentru mine“ și nu „după ceea ce este în sine“), asigură analogia între cei doi termeni. Reiau în acest sens două mențiuni pe care Kant le face în *Prolegomene*. „Când spun: suntem siliți să privim lumea *ca și cum* ar fi opera unei inteligențe și a unei voințe supreme, nu spun într-adevăr nimic mai mult decât că așa cum se raportează un ceas, o corabie, un regiment la meșteșugar, constructor, comandant, tot așa se raportează lumea sensibilă (sau tot ce constituie temelia acestei totalități de fenomene) la necunoscutul pe care, prin aceasta, nu-l știu, ce-i drept, potrivit cu ceea

---

24. Nicolaus Cusanus, *Despre Dumnezeul ascuns*, traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Humanitas, București, 2008, p. 127.

25. Paul Ricœur, de pildă, invocă un enunț decisiv din *Metafizica*, XII, 5, 1071 a („dintr-un alt punct de vedere, toate lucrurile au aceleași principii prin analogie“), ca să discute pe larg despre intenția profund speculativă a analogiei (*cf. Metafora vie*, VIII, 1-2).

26. *Cf.* Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed. cit., p. 159.

ce este el în sine, dar îl știu totuși după ceea ce este el pentru mine, adică ce este în raport cu lumea din care sunt o parte“ (§ 57). Revine apoi cu o explicitare a analogiei ca atare. „O asemenea cunoaștere este cea prin *analogie*, care nu înseamnă, așa cum se ia cuvântul de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvârșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare“. Exprimarea sa, cum vedem, protejează în chip excelent un element cu adevărat paradoxal: „o desăvârșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare.“ Deși se află în asemănare desăvârșită, cele în asemănare sunt „cu totul neasemănătoare.“ Ca reprezentare după puterile minții noastre, lucrul în sine este acum îndatorat analogiei. Însă ca fenomen originar el nu se constituie neapărat în chip analogic, nu stă în dependență de o intenționalitate ce ar corespunde analogiei. Dimpotrivă, indică mai curând punctul în care orice intenționalitate omenească se suspendă pe sine. Ca fenomen originar, lucrul în sine nu mai înseamnă doar un simplu *analogon* față de intelectul omenesc. „Prin această analogie ne rămâne un concept al ființei supreme îndeajuns de bine determinat *pentru noi*, chiar dacă am lăsat deoparte tot ce l-ar putea *determina pur și simplu și în sine însuși*; căci noi îl determinăm în raport cu lumea și prin urmare și în raport cu noi și de mai mult nici nu avem nevoie“ (§ 58). Cred totuși că avem nevoie și de mai mult, dar nu spre a-l determina prin concepte sau a-l lua în posesiune.

Așadar, tocmai calea analogică va fi urmată acum de Kant, cu o bună știință a limitelor acesteia. Analogia îi apare întotdeauna justificată atunci când gândirea întâlnește ceva „cu totul de alt fel“. Cu privire la ființa supremă, nu asupra ei ca atare gândim noi, nu în ceea ce privește natura ei intimă. Ci gândim asupra unei imagini, aceasta înțeleasă acum ca o formă pură și originară. Kant nu are în vedere aici ceea ce ar fi propriu teologiei revelate. O face probabil dintr-o mare prudență, lucru oricând de admirat în cazul său. De altfel, are multă grijă să

treacă – în diferite secvențe ale discuției – de la un înțeles al lucrului în sine la un altul diferit, știind bine că nu se poate opera mereu cu unul și același înțeles. În definitiv, una este să spui că orice obiect poate fi privit ca un lucru în sine, și cu totul altceva este să vorbești despre suflet în sine, adică despre ceea ce nu este obiect de cunoaștere. Ideea de Dumnezeu însă nu poate fi situată oricum alături de celelalte idei pure ale rațiunii. Cei care o situează totuși astfel procedează mai întâi la un gen de reducție esențială: consideră că ideea de Dumnezeu semnifică același lucru ca și ideea de cauză primă. Chiar și atunci când se reține ideea de creație – însă numai aceasta, cum procedează de regulă conștiința deistă – reducția va fi în continuare prezentă. Nu întâmplător Kant a echivalat o astfel de conștiință cu cea atee. Respingerea unor posibile „argumente cu privire la existența lui Dumnezeu“ este o dovadă în plus că o astfel de idee nu poate fi situată alături de celelalte. Despre faptul absolut al revelației, accesibil credinței care este însoțită de iubire și speranță, Kant nu spune aici aproape nimic, lucru firesc având în vedere intenția distinctă a unor astfel de pagini. Calea urmată este așadar cea vesperală, a cuiva care, chiar și atunci când contemplă creația, face acest lucru târziu și în chip reflexiv. O astfel de gândire, cum s-a spus altădată (*cf.* Sf. Augustin, *De civitate Dei*, XI, 29), nu uită nici o clipă de sine și de conceptele pe care le are la dispoziție.

Termenii în care se discută acum nu privesc lucrul în sine ca atare, ci o anume atitudine a minții față de acesta. În consecință, ei țin de o vorbire mai curând simbolică („ne îngăduim astfel un antropomorfism *simbolic*, ce nu privește de fapt decât limba folosită și nu obiectul însuși“)[27]. Iar vorbirea intră ușor într-un regim asemănător celui ficțional, sub semnul lui „ca și cum“. Intervin astfel unele reprezentări simbolice, embleme. Făcând un pas mai departe, Kant numește la un moment dat

27. *Prolegomene*, p. 161.

cele noumenale „obiecte hiperbolice“ (*Prolegomene*, § 45). Și revine în câteva rânduri la simbolul exemplar al limitei.[28] Doar că nu dezvoltă în mod distinct această interpretare a celor de natură noumenală.

Ce s-ar putea spune despre lucrul în sine în această manieră analogică? El apare ca o sursă a fenomenului, căci afectează continuu sensibilitatea omenească.[29] Subzistă fără a presupune un alt lucru, fiind el însuși presupus de orice altceva. Deși se retrage din fața simțurilor în felul unei exteriorități ideale, el numește totuși o sursă originară, aptă să le afecteze în modul cel mai profund. Nu e chiar întâmplător faptul că puțin mai târziu, în scrierile lui Schopenhauer, reapare sub numele voinței pure de a exista. Deocamdată însă este gândit în lumina simplă a unor date transcendentale: ceva care excede orice experiență cognitivă, unul și același câtă vreme apare ca un corelat al apercepției în genere, adevărul necunoscut al celor cunoscute, ceva simplu și necondiționat. Poți recunoaște în modul în care se fac aceste delimitări câteva linii simple de orizont: *ens*, *unum*, *verum*, *aliquid*. Alte însemne analogice: exterioritate ideală sau inteligibilă (*Prolegomene*, § 57), „scopul cel mai înalt în câmpul experienței posibile“ (§ 59), locul recurent al gândirii speculative etc. Este ceea ce face să atragă gândirea cu destulă forță, o determină să tot înainteze în efortul ei, ca și cum ar induce în ea o dorință fără de sfârșit (§ 57). Ca să poți vorbi în acest fel despre lucrul în sine trebuie să devină active cel puțin unele date simple de felul celor amintite mai sus. Iar acestea vor lua forma unor idei sau credințe de fond, așa cum este credința că în absența a ceva în sine fenomenele nu au cum să apară.

---

28. „La începutul acestei observații [în § 57] m-am slujit de simbolul limitei pentru a fixa marginile rațiunii în privința folosirii ei potrivite (Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer *Grenze* bedient...)“, spune la începutul paragrafului 59.

29. *Ibidem*, p. 91.

36. Invocarea firească a ceva în sine

Cei care evită să vorbească despre un înțeles tare al lucrului în sine, socotind acest curaj plin de riscuri, îi caută alte accepțiuni, mai slabe sau mai simple. Kant însuși lasă deschisă această cale prin unele mențiuni pe care le face, de pildă atunci când spune că lucrul în sine înseamnă o perspectivă sub care poate fi gândit orice obiect. Cu toate acestea, revine încă în discuțiile de astăzi o obiecțiune mai veche, anume că ființa în sine nu poate să însemne decât o noțiune abstractă, nedeterminată. Numai că această obiecțiune este puțin facilă, lăsându-l pe Kant în continuare singur cu întrebările sale.

Astăzi, de pildă, încă afli vorbindu-se cu înțeles despre ceva în sine, sub una sau alta din accepțiunile sale. Uneori se are în vedere ceva apropiat de ceea ce altădată, mai ales în tradiția aristotelică, s-a numit potență. Deopotrivă, înțelesul i se poate restrânge la cel al unui mod distinct de a privi: a considera ceva în sine înseamnă, să spunem, a-l vedea în mod formal, în conformitate cu definiția sa logică. Există o adevărată evoluție a acestor accepțiuni, cu diferențe ce spun multe despre viața lor concretă.[30] Este totuși simptomatic faptul că încă este avut în vedere, sub această expresie, ceva cu adevărat liber sau necondiționat (Karl Jaspers). Astfel, binele în sine, când se

---

30. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001, pp. 333 *sq.* Cum scrie la un moment dat, „în fiecare perspectivă asupra lumii este vizată ființa în sine a lumii". Aceasta poate fi întrevăzută fie sub înțelesul continuității în percepție, când fiecare perspectivă sau schiță se transferă celeilalte (Husserl, *Ideen*, I, § 41), fie monadologic, acceptând că fiecare perspectivă „le conține potențial în sine pe celelalte" (p. 334). Probabil că există și alte moduri de vizare a ceva în sine cu fiecare perspectivă în comprehensiunea celor existente (*cf.* p. 353). Relativitatea acestor perspective nu se mai descoperă în raport cu o perspectivă divină, originară (*intellectus archetypicus*, cum spune Kant), ci în raport cu datele prealabile ale experienței omenești: limba vorbită și viața istorică, unele atitudini simbolice, credință etc.

acceptă această sintagmă, reprezintă acel reper ce poate fi socotit liber față de unele cauze și motivații după care este judecat în lumea noastră cotidiană. Dacă am traduce modul de a fi în sine cu a fi unul și același, ce am putea spune? Ceea ce este unul și același comportă inevitabil o diferență a sa, atât față de sine însuși, cât și față de orice altceva. Adică presupune el însuși o formă de alteritate. Aparent contradictoriu, ceea ce este în sine va fi acum altul față de sine și deopotrivă altul față de ceea ce nu este el însuși. Cu această dublă dispoziție a sa, ceea ce este în sine se expune astfel pe sine, se arată ca atare. Adică reprezintă un fenomen: este el însuși ceva ce apare de la sine, fără a lăsa ceva ascuns dincoace de sine.

Nu cred că este în joc ceva care, așa cum se spune, poate fi întâlnit doar o dată sau de două ori în viață. Dimpotrivă, acest lucru se petrece de fiecare dată când un fenomen ne apare inepuizabil în diferența sa. Sau când este inepuizabil în resursele și în potențele sale. Va fi, astfel, indeterminat în formele sale de apariție, și nu neapărat din neputință omenească. Ne dăm seama mai ușor de acest fapt atunci când avem posibilitatea neașteptată de a privi un lucru ca întâia oară, deși ne este de mult timp cunoscut. Sau când îl privim ca și cum ar fi fost creat chiar în acea clipă, apărut ca din nimic acolo unde se află. Cu atât mai mult atunci când îl resimțim ca necondiționat: proveniența sa liberă și sensul liber al prezenței sale descriu acum în-sine-le său. Însă vom găsi motive în plus de a vorbi despre în-sine-le unui fenomen atunci când el își modifică singur condițiile sale sensibile, așa cum sunt cele temporale și de loc. Nu doar că-și modifică singur aceste condiții, dar și le constituie ca atare în actul său propriu. Este ceea ce poate oricine constata, de exemplu, cu privire la o reprezentație de felul celei dramatice, la joc și ritual, sau la confruntarea reală și cea simbolică.[31] Acestea

31. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 63 *sq.*, cu privire la înțelegerea artei „ca joc, simbol și sărbătoare".

descoperă o relație destul de liberă cu timpul și cu locul lor propriu, sau cu forma sensibilă pe care o acceptă. În ultimă instanță, tocmai astfel ar putea fi recunoscut în-sine-le unui lucru, sub înțelesul acestui mod de libertate care îi este propriu.

Așadar, ceva anume poate fi privit în sine dacă lasă a fi sesizată o dispoziție necondiționată a sa, într-un fel inactuală. Este ceea ce altădată s-a numit cu ajutorul participiului *absolutus*: ceva ce tinde să fie complet liber, ideal sau dezlegat de orice. O astfel de dispoziție, dacă o vom putea recunoaște ca atare, este totuși inseparabilă de ceea ce înseamnă acel lucru în contingența sa temporală. De exemplu, conștiința care se eliberează complet de teamă sau de frică resimte această eliberare în viața ei nemijlocită, de zi cu zi. Și o reține nu doar în felul unei stări noi, aproape pure, ci asemeni unei experiențe decisive pentru ce a fost și pentru ce poate fi ea în continuare.

Fără a căuta acum exemple privilegiate, ne dăm seama că ori de câte ori avem în față chipul ca atare al celuilalt, în viața de toate zilele, ne întâmpină nemijlocit prezența sa, distinctă și totuși inepuizabilă. La fel și în cazul vorbirii sale, aceeași și totuși irepetabilă, cufundată în lumea unei limbi vii și totuși singulară. Sau în cazul frumuseții sale, atunci când ochiul îi poate sesiza latura cu adevărat diafană, ca și cum ar fi vorba de ceva din altă lume. Această frumusețe nu se împuținează și nu ajunge de prisos, nu se naște și nu dispare asemeni unui lucru obișnuit. Fiecare din acestea – chip, vorbire, frumusețe – sunt prezente în modul lor sensibil și viu. Numai că, deși se arată astfel, lasă totuși a se întrevedea ceva cu totul inactual și discret. Același lucru poți resimți și atunci când viața ca atare, așa cum o expune trupul viu, se livrează și se retrage în mod liber pe sine. Cu atât mai mult atunci când omul recunoaște o prezență absolută și totuși personală, prezență față de care, cum s-a spus, asemănarea este posibilă numai prin diferență absolută (Søren Kierkegaard). De fiecare dată simțurile și mintea sunt afectate profund de ceva care nu poate fi determinat în sine, nu poate

fi cuprins ca atare. Ele resimt acest lucru ca și cum ar avea în față o inițiativă străină, din cealaltă parte. Sau asemeni unei deschideri nelimitate și totuși prealabile, căci ea nu-și constituie deplin sensul în actele noastre intenționale.

Dacă am reveni la exemplul de mai sus, când frumusețea însăși se arată și deopotrivă se retrage cu fiecare lucru frumos, am putea sesiza fără dificultate această dublă dispoziție a ceva în sine. Deși se expune în timp, frumusețea păstrează o imensă rezervă a sa. Deși se arată în întregime pe sine, lasă totuși nedeterminat ceea ce îi este propriu. Este acesta un motiv în plus de a resimți ca total inadecvată descrierea sa atât în termenii subzistenței, cât și în cei ai existenței. Probabil că o soluție ar fi de-a accepta unele formule perfect contradictorii: prezență fără subzistență, formă fără determinare, materie lipsită de extensiune, cum s-a și spus la un moment dat. Nu ne apare frumusețea unui chip exact în acest fel? Deși expune viața sensibilă a cuiva anume, ea este totuși intangibilă în ea însăși. Nu trimite la o condiție exterioară ei sau la un reper știut de înainte. Nu traduce neapărat un scop mai înalt sau mai subtil, ci este resimțită ca atare, liberă în ea însăși. Este în stare să bucure privirea în chip nemijlocit și în modul cel mai simplu. În fond, prezența sa impune prin chiar această libertate neobișnuită, prin absența unor determinări obiectuale sau disponibile. Vorbind în acest fel, nu înseamnă că te situezi neapărat pe o cale ce caută cu bună știință obscuritatea și indistincția. Însă expresiile antinomice nu pot fi ocolite, mai ales cele care aduc în față, atât cât este cu putință, rezerva imensă ce însoțește un astfel de lucru în ordinea existenței sale.

Despre survenirea a ceva în sine ne avertizează continuu, cum știm, orice apariție distinctă a faptului de viață. Și aceasta, întrucât viața, cu formele ei știute sau neștiute, este înainte de toate un fenomen al sursei indeterminate. Ea se reface continuu și inegal din ea însăși, dincoace de orice voință determinată. În acest sens, ea ne este perfect străină, deși, în ceea

ce ne privește, o resimțim ca intimă. Excesul ei nu ne poate fi cunoscut, nici ca sursă a celor vizibile, nici ca modificare imprevizibilă de ritm; însă nici ca lipsă de măsură, cel puțin așa cum omul o percepe. Ne dăm seama însă, tot mai mult de la un timp încoace, de ceea ce poate să însemne dezlănțuire a vieții elementare. Dezlănțuite sunt de fapt nevoile sau instinctele vieții, formele ei varii, cele care izbucnesc pe neașteptate, așa cum erupe din nou la suprafață magma unui vulcan socotit de multă vreme stins. Ca fenomen al sursei, viața se livrează continuu și, dacă se poate spune așa, inaugurează ceea ce îi este propriu. Ea se revarsă ca energie sau forță, se oferă de la sine fără acele limite pe care noi le putem prevedea. În acest sens ea anunță ceva în sine, o sursă a cărei indeterminare poate oricând să dea serios de gândit.

Ce se întâmplă în astfel de cazuri cu categoriile obișnuite ale gândirii sau cu modul nostru de a simți? Am vorbit deja într-un alt loc despre faptul că ne vedem uneori în situația de a gândi și ceea ce excede regula logică a non-contradicției. Logica se relaxează astfel destul de mult, căci trebuie să facă loc antinomiei sau să-și recunoască unele limite. Pentru Aristotel, de pildă, așa se întâmplă atunci când cineva se referă la cvadratura cercului sau la incomensurabilitatea dintre diagonală și latura pătratului. Alte exemple pe care le dă în același loc sunt încă elocvente pentru sensibilitatea noastră de astăzi: mașinile automate la care visau și încă mai visează unii oameni, acele jucării mecanice care imită întocmai mișcările omenești (astăzi le spunem roboți), fenomenele cerești care se petrec la solstiții, ideea de gol sau cea de infinit. Or, fiecare din aceste fenomene poate să producă în mintea noastră o stare de uimire, perplexitate.[32] Este ceea ce omul poate să resimtă și în legătură

32. *Cf. Metafizica*, I, 982 b-983 a. Resimte oare și omul de astăzi în unele situații o astfel de perplexitate, ceva în felul unui adevărat scandal metafizic? Sigur că da. John R. Searle, de pildă, nu ascunde deloc acest lucru, chiar în deschiderea cărții *The Construction of Social Reality*, din

cu felul său de a vorbi sau de a gândi. De exemplu, în legătură cu înțelesurile multiple ale cuvântului „este“ și, la limită, ale ființei ca atare. Este ceea ce se va constata și într-o altă manieră, în lunga tradiție neoplatoniciană, cu privire la cele socotite pur inteligibile.[33] Nu este vorba de înțelesuri ce ar ține, să spunem, doar de spectacolul elevat și gratuit al metafizicii, căci sunt ușor de regăsit în viața noastră de zi cu zi. Gândirea caută să accepte și să învețe ceea ce nu pare să stea în puterile sale, să asculte și altceva decât propria ei voce. Învață astfel să aibă mai multă răbdare față de ceea ce îi este străin, să facă dovada unui alt gen de atenție. Va putea să spună, într-adevăr, că nu există ceva real fără ceva ideal (Schelling), nici ceva efectiv fără ceva aparent. Logica identității formale cu sine ajunge astfel să fie pusă serios în discuție.

Există destule motive, așadar, ca să acceptăm din nou în discuție ideea lucrului în sine. Nu este vorba nicidecum de o simplă fantasmă a metafizicii de odinioară. Nici despre o

---

1995. „Trăim într-o singură lume, nu în două, nici în trei și nici în șaptesprezece... Însă existența fenomenelor care nu se manifestă în mod fizic sau chimic continuă să ne provoace mirare. De pildă, cum e posibil ca stări ale conștiinței sau acte de vorbire cu sens să facă parte din lumea noastră fizică?“ (traducere de Andreea Deciu, sub titlul *Realitatea ca proiect social*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 13).

33. Această chestiune, cu o sursă esențială în Platon (*Timaios*, 42 e), a reținut mult atenția unor interpreți sensibili la dimensiunea metafizică a existenței. Și s-a vorbit, în acest sens, despre o logică propriu-zis speculativă, adecvată celor de natură incorporală. Reluată succint și cu privire la cea de-a treia ipostază plotiniană, *psyché*, ea ne spune, printre altele, că sufletul lumii se distribuie fără să se împartă; el este echivalent în potență cu fiecare suflet individual, așa cum acesta din urmă „poate reconstitui oricând întregul“; produce din sine fără a pierde nimic din sine și fără a se fixa într-un anume loc sau timp; în consecință, el „poate fi deopotrivă în afara a altceva și înăuntru“ (*cf.* Andrei Cornea, „Lămuriri preliminare“ la Plotin, *Opere*, I, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 82-95).

utopie care, de la vechii greci încoace, ar fi continuat să frecventeze insidios gândirea speculativă. Este însă adevărat că uneori lucrul în sine poate să ia în mintea noastră și astfel de forme, nebuloase, să devină în consecință fie o fantasmă, fie o utopie oarecare. Deține desigur și această putere cu adevărat suspectă, de a ne sminti sau de a ne lăsa să credem că putem vedea idei pure la tot pasul. Acest din urmă fapt, ce poate să se extindă în chip maladiv în unele intervaluri de timp, nu este însă de natură a compromite ceea ce în chip firesc se anunță în sine însuși. Mai potrivit spus, fantasmele și aparențele care locuiesc această lume a vieții nu au cum să scoată din joc ceea ce un lucru este în el însuși. Existența în sine a unui lucru nu devine ea însăși simplă ficțiune atunci când ficțiunile tind să acopere complet lumea faptelor și a reprezentărilor noastre.

37. Antinomie și transgresare a sensului intențional

Nu este greu de văzut că un astfel de fenomen – ce poate fi socotit în sine, liber sau necondiționat – comportă o natură realmente antinomică. Dacă însă luăm în seamă felul în care acesta întâmpină percepția noastră comună, atunci am putea vorbi despre caracterul său paradoxal, cu înțelesul etimologic al cuvântului. Altfel spus, întrucât excede și contrariază orice semnificație comună, așa cum este ea prefigurată într-o *doxa*, poate fi văzut în felul unui adevărat paradox.

Să ne gândim, de exemplu, la acele situații pe care le descrie Nietzsche atunci când vorbește despre manifestările de natură dionysiacă, stihială. Acestea aveau să apară cu adevărat stranii chiar și vechilor elini, mai ales că ele îi descopereau natura profund antinomică a celor existente, lipsa unui sens vizibil, în ultimă instanță abisul pe care se sprijină.[34] Sau atunci când

34. *Cf. Nașterea tragediei*, § 4. „Trebuia [elinul] să simtă încă ceva: întreaga lui existență, cu toată frumusețea și măsura ei, se înălța pe un

se referă la dispoziția de a crea, arta ca atare, cea care se manifestă „aidoma unei forțe a naturii“, încât dispune de om „fie că acesta vrea, fie că nu“[35]. Astfel de fenomene nu cred că pot fi determinate suficient în ceea ce privește raportul dintre intenția subiectivă (sau concept) și ceea ce se dă (sau intuiție). Omul are deodată în față ceea ce, deși îl privește nemijlocit, se situează dincoace de puterile sale. Totul urmează atunci să fie descris în alți termeni, așa cum sunt cei de *aion* și joc liber, neființă și *hybris*, mult diferiți de cei ai subiectivității intenționale. Sau în termenii unui spectacol tragic, cu înțelesul vechi al cuvântului. Cum știm, tragedia, ca reprezentație simbolică a unei lumi, s-a născut din procesiunile religioase dedicate lui Dionysos, mesajul lor fiind reluat apoi prin vocea gravă și impersonală a corului. În excesul lor ludic și teribil se exprimă până la urmă omul însuși. Cu alte cuvinte, în ceea ce este cu adevărat liber poți recunoaște o formă simplă și pură de fatalitate.[36] Mai multe fragmente din *Voința de putere*, cum este 204, cât și unele poeme, precum *Tânguirea Ariadnei*, trimit cu destulă limpezime la acest joc liber al prefacerii celor primordiale.

Această năzuință, de-a atinge un grad maxim de necondiționare în chiar lumea celor condiționate, nu este totuși greu de întâlnit. Spunând aceasta, nu am în vedere efectele ei în viața unei comunități, adesea negative sau înfricoșătoare. Ci doar faptul că ea poate fi totuși recunoscută, cum se întâmplă

---

fundament ascuns, fundament al suferinței și al cunoașterii, iar spiritul dionisiac îi dezvăluia acest abis. Și iată că Apollon nu putea trăi fără Dionysos: până la urmă, elementul „titanic“ și cel „barbar“ se arătau a fi o necesitate, la fel ca și cel apolinic“ (traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, Editura Meridiane, București, 1978, p. 194).

35. *Voința de putere*, § 798.

36. *Cf.* Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2005, p. 90. A se vedea în această privință întreaga diviziune I. 7, vorbind tocmai despre „gândirea dionisiacă“, așa cum o numește interpretul.

în cazul celor numite *agonalia*: scenarii ale confruntării libere și ludice, inițieri, spectacole dramatice, forme ale luptei care se potențează la nesfârșit etc. În ce anume constă de această dată excesul lor, dispoziția lor atopică? Cu fiecare din ele relația de intenționalitate va fi mult slăbită, ca și cum ar fi împinsă cu totul într-un alt scenariu, mult mai larg. În consecință, ceea ce se întâmplă, de regulă antinomic și indecidabil, nu mai poate fi înțeles doar prin această relație.

Un exemplu potrivit l-am putea găsi în povestirea intitulată *Cei doi regi și cele două labirinturi*, de Borges. Față de imaginile noastre obișnuite cu privire la căile complicate ale vieții, ideea de labirint aduce întotdeauna ceva nou. Fie ca încercare a frontierelor imaginației, fie ca probă a vieții ca atare, labirintul numește o situație ce scapă într-o privință conceptelor noastre. Faptul ca atare este însă firesc, nu ar trebui să așteptăm altceva în astfel de cazuri. Numai că, față de ceea ce este recunoscut îndeobște sub acest nume, ca labirint, pot exista forme în exces. Despre două dintre ele vorbește scriitorul argentinean în paginile invocate mai sus. Mai întâi, este vorba de acel labirint ce face loc intimității definitive dintre viață și moarte. La porunca unui rege din insulele Babiloniei, arhitecții și magii acestuia ar fi edificat mai demult un astfel de labirint. Au construit de fapt un edificiu din bronz atât de subtil și de complicat încât oricine s-ar fi aventurat pe coridoarele lui s-ar fi pierdut de veci. „Această lucrare era un adevărat scandal, pentru că miracolele și confuzia sunt lucruri care țin numai de Dumnezeu și nu de oameni."[37] Cum undeva spre mijlocul construcției așteaptă moartea însăși, am putea crede că acest labirint abreviază la maximum ceea ce fatalmente este înscris în viața unui om. În cazul în care cineva ar fi dat totuși de ieșire, acest lucru nu mai ținea în nici un fel de voința sa. Iar miracolul

37. Jorge Luís Borges, *Moartea și busola*, traducere de Darie Novăceanu, Editura Univers, București, 1972, p. 306.

a avut loc: un oaspete de departe, lăsat anume să rătăcească destul prin acest labirint din bronz, a invocat în cele din urmă puterea divină și a dat de ieșire. „Buzele sale n-au proferat nici o plângere, dar i-a spus regelui Babiloniei că el, în Arabia, avea un labirint mai bun ca acesta și că, dacă va voi Dumnezeu, într-o zi are să i-l arate." Acest al doilea labirint pare să fie și mai straniu decât primul, numind pustiul ca atare în toată întinderea sa. Făcut mai târziu prizonier de către cel care s-a salvat din edificiul de bronz, regele babilonian este dus în deșert, unde nu avea în față decât imensitatea nesfârșită de nisipuri mișcătoare. Și este lăsat singur exact acolo unde, lipsind semnele din piatră sau din bronz, pare să lipsească și miracolul. Noul labirint nu mai expune aproape nimic în fața privirii: „nu are scări pentru a le sui, nici porți pentru a le forța, nici ziduri care să-ți oprească mersul, nici coridoare să-ți obosească pașii". Regele captiv devine el însuși acum parte neînsemnată a pustiului. Din ceea ce s-a văzut altădată, „rege peste timp, substanță și secol", nu mai rezistă acolo absolut nimic. Până și imaginea sa avea să se retragă apoi, ca o umbră a trecutului, în amintirea vagă și temătoare a celorlalți.

Așadar, reperele vieții se pierd aproape complet atunci când proba lor ultimă o asigură deșertul ca atare în imensitatea sa. odată cu ele, orice voință subiectivă lasă locul unor puteri simple sau elementare. Când sunt întâlnite în chip nemijlocit, acestea par să fie întruparea ca atare a unui dincolo.

Să luăm în seamă și o altă situație, discursivă de această dată. Cum s-a văzut deja, unele personaje din proza lui Eliade suferă de un paradox ciudat. „Nici cei care cunosc semnificatul sacru, nici cei care nu-l cunosc, dar îi suspectează existența, nu-l pot enunța ca atare. Primii sunt în măsură doar să semnaleze că povestirea lor înseamnă ceva mai mult decât sensul ei literal. Altfel spus, povestirile lui Eliade spun *că* ele semnifică, dar nu spun *ce* semnifică. Eliade însuși a protestat împotriva tendinței unor comentatori care vedeau în povestirile sale

teorii filozofice, uitând că acestea nu sunt simboluri de descifrat, ci lumi posibile."[38] De fapt, sensul cu adevărat sacru, din punctul de vedere al lui Eliade, nu are propriu vorbind existență.[39] El nu se determină ca un lucru sau ca un obiect și nu poate fi numit ca atare. În acest caz, povestirea nu înaintează către un sens ultim, ci mai curând caută „să amâne și să destrame toți semnificații propuși, să împiedice cristalizarea unui sens sacru, pe care l-ar putea numi ca atare"[40]. Nu simpla survenire a sacrului este dislocată acum – lucru de altfel imposibil în ordine omenească. Ci tocmai încercarea de a-l delimita ca atare și de a impune un nume. De unde, o atitudine cu totul diferită a celui care vorbește sau care caută. Acesta nu decide asupra ființei celor existente: „meseria lui, s-ar putea spune, este aceea de a interpreta semnele și nu aceea de a proclama adevărul." Nu o conștiință sceptică aduce Eliade în față, ci mai curând una care sesizează cum în compunerea celor firești își face loc întotdeauna ceva nefiresc, indecidabil.

Probabil că la fel se petrec lucrurile și atunci când, în chiar cuprinsul denivelat al acestei istorii, unele evenimente expun semnul a ceva iremediabil. Percepția se modifică ea însăși atât de mult încât datele antinomice ale vieții par să devină absolut firești: singurătatea ia forma unui adevărat destin, iar faptul căderii ține locul unui posibil sens în lumea vieții.[41] Este vorba

---

38. Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, București, 1999, p. 236. Reacția lui Eliade față de interpretarea „filozofică" a povestirilor sale, ca și cum acestea ar fi simpla ilustrare a unor idei, se află consemnată în *Fragments d'un journal*, p. 550.

39. *Cf.* Bryan S. Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade. O nouă viziune asupra religiei*, Criterion Publishing, București, 1999, pp. 28-42.

40. Sorin Alexandrescu, *op. cit.*, p. 236.

41. *Cf.* Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 39-54. A se vedea și *Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 163-173.

de întâmplări care exced datele comune ale vieții omului, puterea de stăpânire și determinare tehnică a unor fapte. odată cu ele, întregul orizont existențial se modifică sau se reconfigurează. Iar ceea ce conduce la acest fapt nu este neapărat ceva de ordinul intenționalității, ci mai curând, cum se spune uneori, un lucru străin. De fapt, ne întâmpină în astfel de situații un gen mai aparte de contingență. Deși discretă sau vagă în primă instanță, puterea ei se poate dovedi imensă. Omul decide liber într-o lume care, în fond, îi anunță deja un loc și un chip al său. Pune în scenă o dramă care, în altă privință, deja îl prefigurează și îl aduce cu sine pe scenă. Cel care vine să refacă o întreagă lume se face el însuși așa cum este în orizontul ei prealabil.

Simplu vorbind, modul de a fi al unor întâmplări nu poate fi determinat în manieră logică sau obiectuală. Și aceasta nu neapărat pentru că omul ar fi supus unor slăbiciuni sau ar rătăci întotdeauna departe de calea justă a înțelegerii. Astfel de obstacole, slăbiciuni inerente și o cale inadecvată, se pot ivi și în legătură cu ceea ce noi reușim să determinăm logic. Însă ceea ce survine liber excede însăși relația gândirii cu un posibil obiect. De unde, caracterul inevitabil al unor enunțuri negative: nu poate fi determinat ca atare, nu devine disponibil, nu se epuizează în manifestarea sa etc. El lasă întotdeauna să se întrevadă o rezervă de sens, o sursă inepuizabilă în fața sensibilității și a gândirii. Excede în mod firesc ceea ce face cu putință: materie a simțurilor, conținut al unor concepte, idee a gândirii. Față de toate acestea înseamnă altceva, gândirea fiind nevoită uneori să recurgă la expresii de felul celor antinomice. Unele întâmplări ce traversează și modifică lumea vieții, așa cum sunt cele descrise de Eliade sau de Borges, își află cu greu locul în acele topografii pe care le schițăm după reguli clasice.

38. Exces și temporalitate. Paradoxul repetării în ordinea existenței

Voi relua această din urmă idee sub forma unui mic comentariu la ceea ce spune Kierkegaard în legătură cu experiența neobișnuită a repetării în ordinea existenței. Cel mai adesea credem că un astfel de fapt este imposibil: a repeta un mod real de viață sau de situare în lume este o simplă utopie. Ceea ce a avut loc până într-o anumită zi a vieții este în esență irepetabil și inaccesibil ca fapt real. Doar în lumea naturii, cum se spune, lucrurile par să se repete: zile și nopți, anotimpuri, cicluri și regularități elementare. În rest, totul se întâmplă o singură dată și pentru totdeauna. Cu această credință, este într-adevăr greu să înțelegi cum anume ar fi posibilă repetarea în ordinea reală a existenței omenești. Numai că Kierkegaard, atras de felul în care paradoxul se insinuează definitiv în această existență, reușește să ne spună cu totul altceva.

De fapt, o astfel de experiență, ca refacere a modului firesc de viață, poate fi trăită diferit de fiecare dintre noi. Cum observă unul dintre interpreți, fiecare om va ilustra mai cu seamă unul din cele trei stadii ale vieții despre care a vorbit Kierkegaard, estetic, etic și religios.[42] Și poate experimenta, într-un scurt interval al vieții sale, aproape toate situațiile temporale care se pot ivi în cuprinsul întregii vieți. Le va cunoaște și pe cele firești, autentice, și pe cele nefirești. În scrierea intitulată *Repetarea. O tentativă de psihologie experimentală*, publicată în 1843, Kierkegaard aduce în prim-plan trei personaje exemplare, Constantin Constantius (sub al cărui nume e semnată scrierea însăși), tânărul (interlocutor sau confident al lui Constantin Constantius) și biblicul Iov. Fiecare din ei caută

42. Niels Nymann Eriksen, „Kierkegaard's Category of Repetition", în *Teoksessa Kierkegaard Studies*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

răspunsul la o întrebare ce revine mereu de-a lungul întregii narațiuni: „dacă repetarea este posibilă [în această viață omenească] și dacă are vreo însemnătate, dacă un lucru are de pierdut sau de câștigat din repetare“[43]. Această întrebare îi frecventează exact atunci când ceva pare să nu fie în regulă cu însăși viața lor.

Dar ce înseamnă, de fapt, a repeta în această viață? Pentru Kierkegaard, înseamnă să reiei ori să refaci propria existență din acel punct în care mersul ei firesc a fost întrerupt. Sau în care a fost profund alterat de o întâmplare anume. Această întâmplare poate fi una gravă, aptă să producă multă suferință și retragerea omului în marginea lumii sale, ca în cazul lui Iov. Dar poate fi și una perfect comună, insignifiantă, când viața înseamnă plictiseală și absența unor preocupări mai aparte (Constantin Constantius). Între aceste două limite pare să se situeze tânărul, cel care traversează lumea imprevizibilă a iubirii și fidelității. De fiecare dată însă este afectată relația nemijlocită cu viața proprie, mersul ei firesc. Dacă totul ar putea fi reluat din nou, dacă firescul vieții s-ar putea reface, acest lucru ar surveni pentru ei ca un nou început. Viața lor ar putea fi dusă în continuare ca și cum nu s-ar fi pierdut nimic din substanța ei, credință și fidelitate, prietenii și întâlniri singulare. Ea ar regăsi în fond ceea ce i se cuvine dintotdeauna, puterea de a merge mai departe și aerul simplu în a-și folosi darurile sub care a venit pe lume.

Însă repetarea, atunci când survine cu adevărat, modifică întregul flux al temporalității. Ea orientează trecutul către viitor, nu-l reface niciodată ca simplu trecut.[44] Omul descoperă

---

43. Søren Kierkegaard, *Repetarea. O tentativă de psihologie experimentală*, traducere din daneză de Adrian Arsinevici, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 27. Ideea este prezentă și într-o altă scriere, apărută în aceeași zi cu *Repetarea*, anume *Frică și cutremur*, sub pseudonimul Johannes de Silentio.

44. *Ibidem*, p. 27.

astfel valoarea imensă a clipei sau a deciziei, puterea de a-și schimba în clipă modul său de a fi. Dacă Hegel consideră că repetarea survine doar în natură, acolo unde nu s-ar întâmpla nimic nou sub soare[45], Kierkegaard îi va sesiza imensul potențial în ordine omenească și spirituală. Căci faptul repetării înseamnă altceva decât restabilirea stării anterioare. Deopotrivă, înseamnă altceva și decât ceea ce ne spune grecescul *anamnesis*, reamintire. Nu se mai definește acum ca participație la un model atemporal de a fi, unul și același oricând și pentru oricine. Cu alte cuvinte, repetarea stă în relație cu noi categorii ale vieții subiective: voință liberă și suferință, păcat și vină, stare de anxietate și de excepție.[46] Reprezintă ea însăși o categorie, „noua categorie ce trebuie descoperită“, activă însă mai ales în ordine spirituală sau religioasă.

Ce se întâmplă cu cele trei personaje din paginile gânditorului danez? Lui Constantin Constantius repetarea adevărată nu-i reușește. El merge la Berlin, unde fusese și altădată, dorind să participe din nou la viața pe care deja o cunoscuse cu ani în urmă: revede în acest sens orașul, vechea gazdă, restaurantul unde obișnuia să-și petreacă multe ore, teatrul unde văzuse o farsă, oamenii care i-au fost aproape etc. Doar că nimic nu mai pare a fi concret, în ordinea firească a lucrurilor. Constantin Constantius „reprezintă repetarea ca parodie sau caricatură a adevăratei repetări“[47]. În consecință, va rămâne pe mai departe un om care nu află aproape nimic nou nici în cele trecute, nici în cele viitoare.

Situația tânărului este însă mult diferită. După ce cunoaște profund iubirea pasională, se logodește cu fata iubită pe care,

---

45. *Cf. Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Academiei, București, 1968, pp. 54-55. A se vedea, în *Repetarea*, pp. 41-51, 105-112, replica mereu reluată a gânditorului danez față de această teză hegeliană.

46. Søren Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 105-112.

47. Flemming Harrits, *Cuvânt înainte* la Søren Kierkegaard, *Repetarea*, ed. cit., p. 11.

de fapt, nu o înțelege prea bine. Ea aștepta de la el bucuriile simple și normale ale vieții. De aceea, pare să urmeze acea cale a vieții în care trecutul, prezentul și viitorul stau în ordine simplă la locul lor. Or, tânărul își dă seama că nu poate înainta prea mult în iubirea sa. Fie că e vorba de iminența căsătorici și a unui mod comun de viață, pentru care nu se vede pregătit, fie de inaptitudinea sa în a decide cu privire la sine, el se adâncește în angoasă și în depresie. Îl frecventează atunci o formă acută – și totuși parțială – de vinovăție. Se vede vinovat față de cineva anume și față de cele întâmplate până atunci. În consecință, va căuta să evadeze cu totul din timpul prezent. Mai întâi, se livrează unui viitor imaginar, pe care-l trăiește însă aproape în felul unui om bătrân. Apoi, profund nesatisfăcut, își va explora trecutul său. După ce-și abandonează logodnica, pleacă în călătorie la Stockholm, unde încearcă să retrăiască cele petrecute cu oarecare timp în urmă, dar nu reușește acest lucru. Prima variantă a cărții lui Kierkegaard, scrisă la Berlin, la puțină vreme după despărțirea de logodnica sa, Regine Ølsen, în ziua de 11 octombrie 1841, descrie faptul sinuciderii ca singura soluție a tânărului. A doua variantă – cea definitivă, din vara anului 1843 – revine asupra acestui final al cărții; ultimele șapte-opt pagini sunt rescrise, soluția în fața angoasei fiind acum alta. Tânărul face aproape întâmplător lectura *Cărții lui Iov*, ceea ce îl ajută să înțeleagă ce anume se întâmplă cu sine, să-și vadă cu adevărat partea sa de vinovăție. Survine acum un alt gen de vină, nu neapărat față de cineva sau față de ceva anume. Este ceea ce conduce la modificarea profundă a percepției temporale, încât, într-un târziu, se simte eliberat de cele întâmplate. În cazul său, repetarea devine într-o privință posibilă.[48]

---

48. „Am redevenit eu însumi [va spune în cele din urmă tânărul]. Acest «însumi», pe care altul nu l-ar fi adunat nici de pe drum, este bunul meu din nou. Dezbinarea din ființa mea s-a șters, din nou mă întrunesc laolaltă. Anxietățile compătimirii, susținute și ațâțate de mândria mea, nu se mai îmbulzesc să semene dezbinare și să separe. Păi nu este

El va regăsi iubirea pe care a tot căutat-o, însă acum o iubire față de ceva ideal, imponderabil, în planul unei fidelități desprinse de cele sensibile. Ceea ce va iubi el cu credință de acum înainte apare mai curând asemeni unei icoane.

A fost comentată în chip inspirat această din urmă situație. „Tânărul [...] nu va dobândi totul, ci se va redobândi doar pe sine însuși. Fiind o «existență poetică», el își poate aminti numai îndărăt, aidoma cazului gândirii clasice grecești. Or, paradoxal, adevărata repetare este de a-ți aminti înainte: a vedea nu în lumina celor trecute, ci a celor viitoare. De unde, tânărul se va dezvolta între Constantin Constantius și Iov, ca un caz limită provizoriu (povestea lui ulterioară întrezărindu-se probabil în Constantin Constantius).“[49] Interpretul are dreptate să spună că tânărul încă nu reușește să vadă totul în lumina celor viitoare. Însă le vede în lumina celor prezente – și le vede altfel decât până atunci, mult mai pure. El trece astfel dincolo de pragul unde trecutul l-ar fi reținut ca simplu trecut.

Însă Iov, personajul biblic, ilustrează perfect repetarea ca fapt paradoxal, ce aduce cu sine întregul adevăr al vieții. Este un fapt ce trebuie recunoscut acum în ordinea spirituală a vieții. „Doar copiii nu și i-a căpătat Iov îndoit, deoarece o viață omenească nu poate fi dedublată în acest fel. Aici numai repetarea spiritului este posibilă, chit că ea nu va fi niciodată la fel desăvârșită în timp ca în veșnicie, care este adevărata repetare.“[50] El pierde aproape totul – mai puțin viața sa – și regăsește apoi totul, credință și îndreptățirea legii, prietenia bună a celorlalți și sentimentul vieții duse așa cum se cuvine. Noul început îl va resimți ca întru totul firesc în cursul vieții sale.

---

asta o repetare? N-am dobândit totul îndoit? Nu m-am redobândit din nou pe mine însumi, și încă așa încât să trebuiască să-i simt îndoit însemnătatea?“ (pp. 115-116).

49. Flemming Harrits, *op. cit.*, pp. 11-12.

50. Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 116.

Spuneam mai sus că experiența unei posibile repetări ar putea fi trăită în chip diferit de fiecare dintre noi. Este ceea ce ne asigură Kierkegaard însuși: dacă într-adevăr „*mutato nomine, de te fabula narratur*“, așa cum îi place să reia o spusă a lui Horațiu, înseamnă că și cititorul ar urma să verifice în propria sa viață faptul repetării. Doar că acesta stăruie pe mai departe ca un fapt straniu, inclasabil.

Sesizează bine lucrul acesta Deleuze atunci când aduce în față structura sa perfect antinomică.[51] Așa cum spune, repetarea nu mai înseamnă acum materie a nostalgiei sau a supunerii față de ceva dat, ci dimpotrivă, „obiectul suprem al voinței și al libertății“. Nu reface o stare mai veche, ci regăsește acea mișcare ce este proprie existenței ca atare. Suspendă regulile obișnuinței și ale memoriei comune; odată cu aceasta, „uitarea devine o putere pozitivă, iar inconștientul, un inconștient superior pozitiv“. Este într-adevăr a doua putere a conștiinței, însă „«a doua» nu înseamnă a doua oară, ci infinitul care se afirmă o singură dată, veșnicia care se afirmă în felul clipei unice, inconștientul care se afirmă ca al conștiinței, puterea «n»“. Experiența repetării îi reușește lui Iov întrucât credința sa, alianța, aduce față în față un Dumnezeu regăsit și un eu refăcut. De fapt, îndreptarea lui Iov coincide cu recunoașterea unei voințe mai presus de orice („Și Iov a răspuns Domnului zicând: «Știu că poți să faci orice și că nu este nici un gând care să nu ajungă pentru Tine faptă»“; 41, 1-2). Acest „știu că poți să faci orice“, în gura celui drept și sincer, este realmente teribil. De altfel, aproape totul este teribil în versetele cu care se încheie istoria sacră a lui Iov: penitența sa ca om care înțelege ceea ce nu poate fi cuprins cu mintea, chenoza Domnului

---

51. *Cf.* Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, Editura Babel, București, 1995, pp. 18, 25-26; *cf.* și Niels Nymann Eriksen, „Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence?“ în *Teoksessa Kierkegaard Studies*, 1998, ed. by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Berlin, Walter de Gruyter, 1998.

și cuvântul său limpede, ruga lui Iov pentru prietenii săi, repunerea sa în starea de început.[52] Mirabilă este, în definitiv, viața absolut firească pe care o duce apoi până în ultima clipă.

Tind să cred că în toate acestea paradoxul însuși este depășit. Doxa noastră obișnuită nu mai este pur și simplu contrazisă, nici aruncată cu violență peste bord. Ci ea este condusă acolo unde se suspendă singură pe sine, firesc și senin, ca să facă loc astfel unui adevăr a cărui logică nu poate fi în nici un fel delimitată.

39. Exotismul ca stare de spirit

Nu doar atunci când reflectăm asupra granițelor indecise ale gândirii proprii ne întâmpină ceva realmente străin. Acest fapt se petrece și în viața noastră obișnuită, știut fiind, de exemplu, că orice lucru străin – un chip necunoscut sau o altă limbă, un ținut îndepărtat sau lumea istorică de altădată – a atras întotdeauna mintea omului cu o putere neobișnuită. De fapt, în astfel de situații, ceva se sustrage vizibil categoriilor obișnuite ale gândirii. Elementul străin obligă întotdeauna gândirea să se lupte cu sine, cu noțiunile sale comune, care nu o mai ajută. Îi cere să iasă din formele sale canonice, așa cum le-a acceptat de nu se știe când. Ea urmează așadar să exprime ceea ce vine de altundeva, aparent dintr-o altă lume și în cu totul alt fel.

Spre a sesiza însă așa ceva, este necesară o altă orientare a gândirii sau a spiritului nostru. Totul se petrece pe fondul

52. Caracterul profund antinomic – sau chiar absurd într-o privință – al relației dintre om și Dumnezeu, în această scriere, a fost deja sesizat de către Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), Robert Frost (*A Masque of Reason*, 1945), Carl-Gustav Jung (*Antwort für Job*, 1952), Mircea Eliade și alții.

credinței că este posibilă – cu privire la această lume în care trăim – cel puțin o alternativă a modului său de existență. Într-un eseu de excepție intitulat *Despre exotism*, Petru Creția atrage atenția chiar asupra acestei orientări cu totul distincte a stării de spirit.[53] Ea se face prezentă mai ales atunci când omul trăiește o profundă inadecvare la lumea sa. Credința pe care se sprijină o astfel de orientare poate lua forma unui simplu postulat: acest univers în care trăim este neomogen, „alcătuit dintr-un număr mai mic sau mai mare de lumi diverse și distincte". Când una din lumile care-l compun, insuficientă sieși, recunoaște o alta mult diferită și simte că are nevoie de o astfel de lume, ea se va defini prin chiar această orientare în afară. Îi va fi atunci esențial faptul de a se orienta „spre ceva străin și dezirabil, *eis to exoticon*". Tocmai în această „orientare *exo*, «în afară», în afara lumii tale", constă ceea ce se numește exotism.

Realitatea a ceva străin își are corespondentul subiectiv într-o dispoziție a sufletului, în nevoia de-a accede la ceea ce este altfel și de a proba realmente forța sa de atracție. Sufletul duce cu sine această dorință și caută să o mențină în chip nelimitat. Este o dorință definită acum în termeni de ispită și insatisfacție: omul își dă seama că ceva neobișnuit îi pune simțurile la încercare, însă persistă în aceasta și în insatisfacția pe care o generează ceea ce este străin. Nimic nu-l poate face să uite o astfel de dorință, indiferent că ar fi vorba de o relaxare profundă a simțurilor sau de simple și varii plăceri.[54] Orice ar

53. *Cf.* Petru Creția, *Epos și logos. 25 de studii și interpretări*, Editura Univers, București, 1981, pp. 214 *sq.*

54. „Simplul import ocazional, simpla reproducere de forme izolate nu constituie în sine un demers exotic: prezența instrumentelor muzicale stranii și a turbanelor, în *Perseu și Andromeda* al lui Piero di Cosimo, covoarele și stofele orientale la pictorii flamanzi, armura japoneză în portretul lui sir Neill O'Neill de J. M. Wright. Astfel de elemente rămân exterioare și nici nu pleacă de la, nici nu duc neapărat la o mentalitate

obține atunci, lucruri necunoscute sau ciudate, cărți și tablouri aduse din alte spații, armuri vechi, simboluri și antichități, vase și talismane, obiecte de cult și pietre bizare din deșert, sau șansa reală de a vedea Valea Regilor și vechiul pământ al nubienilor din Egipt, pustiul Sinaiului și munții în piatra cărora și-au săpat altădată nabatienii casele și templele lor, nimic de acest fel nu ar slăbi câtuși de puțin dispoziția sa exotică. Dimpotrivă, el simte cum se adâncește și mai mult în acea insatisfacție pe care tensiunea exotică o induce continuu.

Știm că ceva asemănător a spus și Lévinas, într-un alt context, vorbind pur și simplu despre acea dorință ce poate fi numită metafizică. Deși se naște într-o lume destul de familiară, resimțită ca un acasă pe care omul îl locuiește, metafizica va fi mereu orientată către ceva străin. Ea conduce tot timpul gândirea către un posibil dincolo.[55] Întreaga situație ar putea fi redată prin două propoziții simple: „adevărata viață este în altă parte" și „noi suntem totuși în această lume". Or, metafizica leagă tocmai astfel de propoziții – sau, mai bine spus, credințe – care aparent se exclud. Relația dintre ele o asigură, în fond, dorința însăși. Este în joc acum o dorință aparte, prin care omul tinde realmente către cu totul altceva. Când acest altceva numește de fapt o prezență vie și personală, vorbim atunci despre celălalt. La limită, când în joc este însuși izvorul vieții și al trăirii în comunitate, dorința îndreaptă către altul absolut.[56] Această dorință nu poate fi văzută în felul conștiinței

---

exotizantă" (p. 215). La fel se întâmplă însă și în cazul unei călătorii, care, „cu puține și nu foarte elevate excepții, [rămâne] în afara sferei exoticului, pentru că nu actul material al contactului cu lumi străine și al investigării lor importă din acest punct de vedere, ci spiritul în care se săvârșește" (p. 216).

55. Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 17 *sq.*

56. Lucru știut, această din urmă expresie, „altul absolut", nu este totuși una fericită. Ea încă mai determină cu ajutorul unei categorii ceea ce de fapt nu poate fi determinat și numit. Cusanus, altădată, a preferat

a ceva care s-a pierdut, ca sentiment al lipsei sau al unei nevoi insistente. Nu ia forma unei nostalgii, oricât de gratuită ar fi aceasta. Dimpotrivă, este mai curând „dorul de o țară unde nu ne-am născut; dor al unei țări cu totul străine, care nu ne-a fost nicicând patrie și unde nu vom merge niciodată". De aceea, forma pe care o ia pare să fie una negativă: dorința metafizică este „cu neputință de satisfăcut". Se ascunde însă aici paradoxul ei, cu adevărat insolubil. Anume, acel dincolo ce este acum ultimul lucru dorit nu caută în nici un fel să satisfacă dorința, ci, dimpotrivă, o adâncește continuu. „Dorința metafizică are o altă intenție [decât cea obișnuită], ea vizează ceea ce se găsește dincolo de tot ce ar fi simplă satisfacție. Este precum bunătatea: cel dorit nu satisface dorința, ci o adâncește." Faptul devine real grație unei disimetrii de natură între ceea ce este dorit și cel care dorește. Dacă cel care dorește este o ființă temporală, muritoare, ceea ce este dorit va fi ceva care nu se supune morții. La fel, dacă dorința se naște în această lume vizibilă, ceea ce este dorit ține mai curând de cele nevăzute.[57] O astfel de distanță va rămâne esențială în atitudinea metafizică. A o pierde din vedere sau, și mai rău, a lupta împotriva ei înseamnă a oculta o dispoziție de fond a omului. Cu aceasta, va fi ocultat și obiectul dorinței metafizice, transcendența însăși.

---

să vorbească despre *non-aliud*, Cel care nu este altul și care, în actul de creație, nu devine el însuși altul (*cf. De non-aliud*, 1462). Avea dreptate totodată să spună că Dumnezeu nu este ceva anume, nimic din ceea ce gândim sub numele unui concept. În această privință, Dumnezeu este mai degrabă nimic, *nihil*. Doar că nici acest înțeles nu-i este potrivit, fiind de fapt mai presus de nimic și de altceva, *super nihil & aliquid*, în definitiv mai presus de orice.

57. Există totuși o vagă analogie între dorința metafizică și celelalte dorințe omenești, însă doar în măsura în care acestea din urmă ajung violentate în chiar natura lor. „Dorințele care pot fi satisfăcute nu amintesc de dorința metafizică decât prin dezamăgirile satisfacției sau prin stimularea non-satisfacției și a dorinței, stimulare ce definește voluptatea însăși" (Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 18).

Înțeleasă acum ca dorință și inadecvare, transcendența numește ceva de ordinul verbului și nu al substantivului. Dorința ajunge să fie hrănită la nesfârșit de ceea ce ea însăși dorește – și nicidecum invers.

40. Despre ceea ce este străin

Să revenim însă la credința despre care vorbește Petru Creția, anume că este posibilă o alternativă la această lume în care omul trăiește zi de zi. Ea poate să ia forma unei adevărate stări de spirit, exotismul, ce comportă câteva semne distincte. Înainte de toate, anunță un mod de a fi inegal cu sine, fără a împinge trăirea proprie în sciziuni de tip maladiv.

În acest sens, de exemplu, Robinson al lui Defoe nu exprimă nici o tensiune exotică. Dimpotrivă, reprezintă „o paradigmă a celui care își reconstituie casa pretutindeni din propria sa substanță, rămânând egal sieși, nescăzut și neadăugat de întâmplări“[58]. Când sensibilitatea se deschide în chip neobișnuit față de ceea ce-i este străin, exotismul devine asemeni visului. Cum bine a înțeles Paul Valery, un Orient exotic este înainte de toate un Orient al spiritului, al imaginii și povestirii, al lecturii și visului. Sentința scriitorului este în această privință zdrobitoare: „Pentru ca acest nume să-ți producă în spirit efectul său deplin și intact, trebuie, mai presus de orice, să nu fi fost niciodată în tărâmul nedeterminat pe care numele îl desemnează“ (*Orientem versus*). Are loc atunci, cum spune interpretul său, „convertirea distanței în modalitate, a lui altunde și altcând într-un altcum“. De exemplu, cel atins profund de plictisul locului va tânji după acest altcum, fără să-și afle în timp o soluție. Poate fi în joc uneori dorința regăsirii de sine

58. Petru Creția, *Epos și logos. 25 de studii și interpretări*, ed. cit., p. 217.

între granițele unei lumi complet străine. – Așa cum este lumea onirică, întrucât ea se sustrage datelor temporale și spațiale comune. Sau cum este cea a povestirii. Nu e vorba acum de o lume oarecare, slabă și inconsistentă, ca și imaginea din vis care se pierde fără urmă. Dimpotrivă, văzută ca expresie a exotismului, lumea onirică va fi atestată în chiar termenii existenței nemijlocite.[59] Faptul se întâmplă cu acea forță pe care tocmai existența nemijlocită o asigură trăirii reale.

În definitiv, orientarea exotică a spiritului potențează la maximum exercițiul antinomiei în gândire. O lume cu adevărat străină nu se poate recunoaște decât în acest exercițiu, făcând așadar din antinomie cu totul altceva decât un impas logic.[60] Căci termenii antinomici au puterea de a regăsi o distanță cu adevărat reală, un contrast greu de sesizat altfel.

Ce aș vrea să spun în prelungirea acestui mic comentariu? Multă vreme a fost pus între paranteze caracterul străin al unui mod de a fi. Întrebarea ce nu a întârziat să apară a fost aceasta: în ce fel anume străin? Nu cumva un astfel de termen ascunde o manieră negativă de a gândi, o formă de discriminare? Nu ar fi mult mai bine să se evite acest mod de a vorbi sau de a înțelege lucrurile? Motive din cele mai diferite au condus către acest punct al discuției. Sunt puțini cei care le-au depășit, spre a regăsi în datele sale firești experiența a ceea ce este străin. Când omul modern s-a simțit stăpânul irevocabil al lumii sale și al oricărei alte lumi, ceea ce i-a apărut drept străin nu i-a mai descoperit decât o insuficiență reală. Adică un mod deficitar de existență și de viață. Așa îi apare, de exemplu, omul de altundeva, cum este cel din părțile asiatice sau din Tibet, ca și cel de dincolo de Atlantic sau din marginea deșertului. La fel însă poate să-i apară și lumea veche, văzută ca o lume a copilăriei istorice, prizonieră a unui stadiu istoric infantil:

59. *Ibidem*, pp. 217-223.
60. *Ibidem*, p. 224.

vechii orientali, așa cum au fost gymnosofiștii din India, admirați altădată de învățații care l-au însoțit pe Alexandru Macedon în expedițiile sale. Sau vechii egipteni, pentru care, de pildă, lunga călătorie a sufletului în lumea de dincolo era infinit mai semnificativă decât orice altceva în lumea de aici. Mai târziu, acest mod de a privi va fi serios cenzurat de ideologiile timpului, fără însă a dispărea.[61] Dar se va atinge o altă extremă, un alt exces. Căci noua ideologie va cere, mai ales după al doilea mare război, să nu se mai vorbească în nici un fel despre cineva anume ca „străin". Nimeni nu mai este străin sau nu mai trebuie privit ca un simplu străin. Reguli noi de viață – clamând, de exemplu, egalitatea deplină între oameni – ar face din celălalt un adevărat „seamăn". Oriunde s-ar afla el și oricum ar trăi, reprezintă seamănul însuși. Cu o astfel de mențiune, justificată atunci când indiferența față de celălalt este dublată de violență și cruzime, figura străinului se pierde undeva în eterul istoriei. S-a socotit astfel că, întrucât este vorba de o lume proprie omului, nu străinătatea ca atare ar putea să o definească. Ci mai curând ceea ce s-a numit alteritate, cu un termen tehnic și aparent nevinovat. În consecință, a vorbi despre ceea ce ne este străin, înainte de toate despre omul străin, sau despre ceva profund străin în noi înșine și în celălalt, apare

---

61. O explicație a acestui din urmă fapt privește relația noastră ca oameni cu propriile limite, mai exact, „faptul că acordul cu hotarele proprii poate lua forma agresivă a excluderii" (cum spune Gabriel Liiceanu în *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 26). Consecințele pot fi realmente înfricoșătoare. „Există o superioritate prostească pe care ți-o dă limita proprie și care face ca evaluarea oricărei alte limite să se miște între condescendență și adversitate. Disprețul nemărturisit al contemporanilor față de oamenii altor vremuri («sărmanii oameni din Evul Mediu!»), stupoarea în fața altor zei, contrarierea pe care o provoacă în noi obiceiurile altei nații, perplexitatea în fața cuvintelor altei limbi, exaltarea în fața peisajului autohton – vin toate din identificarea *spontană* cu sistemul meu de limite" (p. 28).

unora fie neconvingător, fie cu totul suspect în acest interval dominat încă de umbrele Războiului Rece.

Bine, am putea admite că așa stau lucrurile. Dar o altă lume decât cea comună, în acest caz, ar putea fi recunoscută ca străină? Se poate totuși vorbi într-o manieră simplă și sinceră despre chipul străin? Sau, la limită, despre un mod străin de a fi? De ce ar trebui ca acesta să numească neapărat un deficit în ordinea existenței? Nu cumva acest fel de a percepe lucrurile se naște el însuși din resentiment și suspiciune? Într-adevăr, tind să cred că în mare măsură așa se întâmplă: un gen de hermeneutică profund reactivă, a suspiciunii, a făcut din modul străin de a fi un loc al acuzei grave.

În chip cu totul ciudat, s-a crezut că o astfel de hermeneutică ar avea o rădăcină în scrierile târzii ale lui Nietzsche. Să revedem însă una din asertiunile sale celebre. Într-un fragment din *Voința de putere* spune că „faptele ca atare nu există, există numai *interpretări*" (§ 481). Plecând de aici, unii comentatori au ajuns la concluzia că nu am putea vorbi în nici un fel despre ceva în sine. Și nici despre ceva cu totul străin, căci orice înțeles și orice mod de existență se constituie prin interpretare. Doar că o astfel de concluzie este foarte greu de susținut, ca și ideea opusă ei. De fapt, în locul respectiv, Nietzsche caută să dea o replică unei atitudini extinse la vremea sa, cunoscută atunci ca pozitivistă. Observă că unii filozofi consideră orice fenomen – natural sau istoric – asemeni unui lucru în sine. Nu doar că îl confundă cu un lucru în sine, dar ei cred că poate fi determinat ca atare, calculat, măsurat, expus etc. Nietzsche are dreptate să respingă o idee care ajunge fatalmente la consecințe absurde.[62] Adaugă însă imediat că nici propoziția

---

62. „Împotriva pozitivismului ce rămâne la nivelul fenomenelor, având lozinca «doar faptele există», aș replica: nu, tocmai faptele nu există, există doar *interpretări*. Nu putem stabili nici un fapt «în sine»: poate că este chiar o absurditate să vrei așa ceva" (*Voința de putere*, § 481, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, București, 1999, p. 317).

ce spune că totul este subiectiv nu poate fi acceptată ca atare, ea trebuind luată tot în felul unei interpretări. În ce situație enunțul „există ceva în sine“ ajunge perfect discutabil? Atunci când presupozițiile pe care le subîntinde fac din acest în-sine un obiect, o entitate simplu și nemijlocit dată. Adică o simplă exterioritate față de cel care vorbește și față de orice altceva.

Însă enunțul de mai sus ar putea fi considerat și altfel. Despre un lucru nu se poate spune că *este* în sine sau că *există* în sine. Acest mod de a vorbi nu are de fapt nici un înțeles. Însă poți spune că un lucru tinde să se expună ca atare, adică liber și simplu, necondiționat. În-sine-le său reprezintă în acest caz ceva de limită, o linie ultimă de orizont (§ 482). Ca să apară astfel, drumul pe care devine posibil se reface mereu, presupune multe direcții sau perspective, „nenumărate simțuri“, cum spune Nietzsche. Ființa sa survine totuși temporal, se descoperă în timp sub forma unor „grade ale ființării“ (§ 485). Este în joc deopotrivă „amploarea sentimentului nostru de viață și de putere“, cel care „ne oferă măsura pentru «a fi», pentru «realitate»“. Așadar, nu e vorba de un în-sine lipsit de o lume a sa, separat de orice în această lume. Cu atât mai puțin despre determinarea sa în felul unei lumi separate. Căci, într-adevăr, „noi nu avem nici o categorie care să ne permită a distinge între o «lume în sine» și o «lume ca fenomen»“ (§ 488). Însă în absența oricărui înțeles al său nu am putea recunoaște mai nimic, nici ceea ce distinge ceva de altceva, nici viață sau „pathos al diferenței“, cu atât mai puțin ceva realmente străin gândirii noastre.

Probabil că există și alte motive sub care vorbirea despre ceva străin ajunge să fie cenzurată. Nu m-aș mira să aflu, de pildă, că refuzul chestiunii în discuție s-ar datora unor simple neînțelegeri, plecând doar de la semnificația ambiguă a cuvântului folosit.

41. Semne ale diferenței radicale

Ceea ce este străin nu impune vreo formă sau alta de exterioritate în viața noastră obișnuită. Nici o experiență de felul celor pe care le socotim bizare sau obscure. Nimic din toate acestea, încât nu avem cum confunda ceva străin cu o simplă ciudățenie care ni se poate întâmpla în cursul zilei și mai ales al nopții.

Este vorba totuși despre ceea ce, sub forma unei experiențe omenești, excede limitele noastre sensibile sau logice. Își descoperă astfel diferența sa firească și totuși radicală, orientarea sa exotică, în înțelesul pe care Petru Creția îl dă acestei expresii. Deși ignorată, o astfel de orientare nu ar putea fi redusă în chip definitiv. Nu poate fi trecută pentru totdeauna sub tăcere, ca să ajungă astfel complet pierdută. Ea se face resimțită într-un fel sau altul, căci obligă simțurile și gândirea să consimtă că ceva le este cu adevărat străin. De pildă, dacă spațiul comun de viață îți apare de regulă ca indiferent sau omogen, prezența a ceva străin fracturează serios această omogenitate. Și aduce cu sine diferențe necunoscute, aerul unei alte topografii decât cea întâlnită de obicei. Este ceea ce te obligă să vezi că există calități distincte de la un loc la altul, ca și cum ar fi vorba de contingențe neașteptate ale spațiului. Iar dacă timpul comun tinde să devină o simplă succesiune de momente, prezența a ceva străin dislocă această imagine, fie pentru o altă cronologie, fie pentru o perspectivă diferită decât cea cronologică.

Or, gândirea speculativă caută să aducă în față, aparent în defavoarea ei, tocmai acest din urmă fapt. Uneori descoperă atât de pregnant și de insistent survenirea sa încât pare să reabiliteze fără nici o precauție ideea mai veche a lucrului în sine.

Nu prin înstrăinare de sine ajunge un lucru – fapt, imagine sau chip – să comporte ceva străin. Și nici prin pierderea a ceva deținut ca propriu, cum ar fi deprinderea de a scrie, pentru o persoană, sau bunurile avute în proprietate la un

moment dat, casă, cărți, pădure, barcă etc. Nu ne poate deveni străin decât ceea ce ne este cu adevărat propriu. Însă acest termen, *proprium*, este totuși discutabil sub unele accepțiuni. Libertatea, de exemplu, nu poate fi văzută în felul unui bun propriu, nici ca o proprietate distinctă a omului. În fond, ea nu aparține acestuia mai mult decât ar aparține omul libertății ca atare. La fel se poate spune și despre trupul său viu, sau despre limba pe care o vorbește zi de zi. Relația negativă cu ceva propriu, ca pierdere sau alienare a acestuia, nu conduce neapărat la un mod străin de a fi. Nici măcar pierderea a ceva definitoriu omului, cum se întâmplă în urma unor maladii, nu conduce la ceva străin. Un caz diferit totuși este cel al obiectivării conștiinței de sine, cum s-a spus altădată în discursul hegelian. Prin mijlocirea unor multiple raporturi, conștiința de sine se expune și se manifestă sub diferite chipuri, de pildă ca faptă sau ca obiect realizat în exterioritatea sa. Ea își devine astfel străină sieși, nemijlocirii sale cu sine. La fel și spiritul ca atare, în cunoașterea progresivă de sine află propria sa alteritate în lumea naturii sau în cea a istoriei. Doar că acest proces este văzut de Hegel ca unul ce poate fi depășit. Odată cu trecerea spiritului pe o altă treaptă a dezvoltării sale, fenomenul înstrăinării de sine este depășit, alteritatea fiind recuperată în noua identitate cu sine a spiritului.

Am putea reține însă un alt înțeles al cuvântului *proprium*, anume „într-adevăr“, „ca atare“, în sensul a ceva ce privește însuși modul de a fi al unui lucru. Când Plaut vorbește despre *proprius amator*, are în vedere de fapt acel îndrăgostit care este credincios, realmente devotat. La fel, când se referă la *proprium tempus*, are în atenție timpul cu adevărat favorabil, potrivit pentru o decizie însemnată. De aceea, mai potrivit ar fi să spunem că poate deveni străin doar ceea ce se constituie ca un mod propriu de a fi.

Este ceea ce Nietzsche, de altfel, remarcă în mai multe rânduri. Astfel, când gândirea caută să determine ceva anume,

fie și o stare a vieții noastre interioare, constată că acel ceva îi devine pur și simplu străin. Cel care caută să se cunoască pe sine își devine fatalmente străin, ratând astfel puritatea intenției inițiale. Nu-i rămâne atunci decât să se privească altfel decât este, să se ia pe sine drept altul. Și să se consoleze cu spusa că „fiecare își este cel mai străin sie însuși" (*Genealogia moralei*, § 1). Chiar și atunci când lucrul gândit ne aparține în chip intim, el ajunge să ne fie străin. Suportă de fapt o dublă înstrăinare, dacă se poate vorbi în acest fel: mai întâi, ca lucru supus operațiilor gândirii sau percepției; apoi, în măsura în care se refuză acestor operații, prin elementul său indisponibil. Cu orice lucru gândit se face evident ceva străin categoriilor gândirii. Alteritatea acestui ceva străin ține de însuși modul său de a fi, câtă vreme a fi înseamnă într-o privință a deveni altul. Așadar, urmează a fi pusă în relație cu disputa continuă a unor energii sau voințe. Este ceea ce poate lua o formă vertiginoasă și terifiantă, ca într-o enigmatică luptă cu monștrii. În *Dincolo de bine și de rău*, § 146, este întrevăzută o astfel de confruntare („Cel care se luptă cu monștrii să ia aminte, să nu devină el însuși un monstru. Și dacă privești mult timp în abis, abisul va privi la rându-i în adâncul tău")[63]. Într-adevăr, la limită, elementul străin devine abisal. Iar izbucnirea sa, imprevizibilă și excesivă, este de natură să disloce cu totul operațiile obișnuite ale gândirii.

Cât privește omul ca atare, ceea ce este resimțit ca străin îi rămâne în continuare propriu, adică privește în chip nemijlocit însăși ființa sa. Nu-i va fi străin însă în ordine secundă, prin eschivă și ocultare obișnuită, cum se petrec lucrurile atunci când omul se vede înfricoșat de ceea ce-l pune cu gravitate la încercare. Am putea înțelege mai bine acest lucru revenind

63. O posibilă sursă a ideii se află în *Psalmi* 41, 9 („Adânc pe adânc cheamă în glasul căderii apelor Tale"). Mai târziu, spusa că „*abyssus abyssum invocat*" („abisul pe abis cheamă") va cunoaște o circulație destul de liberă, cu resemnificarea continuă a ceea ce abisul însuși numește.

la câteva pagini din *Ființă și timp*, §§ 50-52. Ceea ce, deși propriu omului, se dovedește a fi totuși realmente străin, este însuși faptul de a muri. Îi este cu adevărat propriu, probabil faptul său cel mai propriu, tocmai ca anticipare a unei posibilități de limită, „posibilitate a purei imposibilități". Și apare străin prin aceea că o astfel de posibilitate este „desprinsă de orice relație și de nedepășit"[64]. De fapt, „este o iminență cu totul aparte [*Bevorstand*]", ceva care ne stă în față și în a cărui posibilitate suntem deja aruncați. Modul său profund antinomic, de a fi nemijlocit propriu și totuși străin, se face resimțit și prin aceea că diferă mult „de simpla dispariție, apoi de simpla pieire și, în sfârșit, de experiența «trăirii» decesului". În fond, moartea este ceva care se petrece ca fapt de existență, omul fiind „în chip esențial deschis lui însuși, deschis în ipostaza de «înaintea-lui-însuși»". Deopotrivă, despre cel care există se poate spune că moare cât timp există, clipă de clipă. Doar că, „în primă instanță și cel mai adesea, el moare în modul *căderii*", exact în acest mod sub care „se anunță fuga din spațiul stranietății, ceea ce înseamnă acum fuga din fața ființei lui celei mai proprii întru moarte"[65]. Când acest fapt al morții este lăsat pur și simplu la o parte sau împins în umbră, ca și cum ar fi suficient de departe și inactual, atunci are loc o formă derivată de înstrăinare. Cel care este dominat de frică va încerca să disimuleze frica proprie, să manifeste o falsă seninătate sau chiar o formă de indiferență.[66] Eschiva sa va fi însă vizibilă

---

64. *Cf. Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 333. Într-un alt loc, Heidegger va relua această idee. Moartea este „posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație, certă și ca atare indeterminată, posibilitatea de nedepășit a *Dasein*-ului" (p. 343).

65. *Ibidem*, pp. 334-335. Concluzia, în acest loc al discuției, este astfel limpede: „existență, facticitate, cădere caracterizează faptul-de-a-fi-întru-sfârșit și sunt de aceea constitutive pentru conceptul existențial al morții". Cu alte cuvinte, „faptul-de-a-muri își are temeiul în grijă".

66. *Ibidem*, p. 338.

în continuare. Iar lipsa de curaj sau de vigoare îl conduce către tot felul de preocupări facile, exterioare, măști de o zi puse cu ușurință pe un chip aparent sigur de sine.

Probabil că nimic altceva nu cunoaște un chip mai antinomic decât acest fapt omenesc al morții. Se naște în acest fel o tensiune pe care nu o pot cunoaște alte date care ne sunt proprii. Aceasta se întreține singură și se potențează cu fiecare efort conștient făcut de om spre a o diminua. Când faptul de a muri ajunge materie a conștiinței de sine, tensiunea creată pare să devină maximă. Căci ea numește însăși distanța dintre cele intim legate, este această distanță ca atare.[67] A încerca să micșorezi puterea ei, forța ascunsă în iminența morții, înseamnă de fapt să mărești și mai mult această distanță, adică antinomia care-i este definitorie. Și să o duci până în punctul în care ea devine pur și simplu fractură inerentă vieții, sciziune radicală a identității cu sine.

Așadar, acești doi termeni, propriu și străin, nu sunt deloc incompatibili în ceea ce ne privește. Și nu doar în sensul amintit mai sus. Cum orice mod omenesc de a fi aduce cu el ceva irevocabil, semnul întâmplării sale, ajunge el însuși un fapt nemijlocit străin.

Firește că este greu să eviți în acest loc unele întrebări cu privire la înțelesul acestui termen, „străin", dacă nu cumva este nepotrivit pentru ceea ce se află acum în discuție. Într-adevăr, ceea ce apare la un moment dat gândirii noastre ca străin se arată de la sine astfel? Nu este oare vorba de un simplu efect

---

67. Un asemenea lucru este descris în chip excelent de către Lev N. Tolstoi în nuvela *Moartea lui Ivan Ilici*. Heidegger face trimitere la această nuvelă atunci când vorbește despre fenomenul prăbușirii credinței și conduitei exprimate în impersonalul „se moare" („se spune: moartea vine în chip sigur...", „până la urmă, cândva, o să murim și noi...") (*cf.* p. 338, n. 12). Mai târziu, Cioran va dedica nuvelei respective un întreg eseu, de excepție, intitulat *Cea mai veche dintre spaime*, cuprins în volumul *Căderea în timp*, 1964.

de percepție? Și, făcând un pas mai departe, ceea ce apare ca străin își consumă modul său de a fi doar în această apariție a sa? Cum vedem, astfel de distincții ajung din nou materie interogativă: mai întâi, inegalitatea dintre percepție și apariție, apoi cea dintre apariție și ființa a ceea ce apare. Cred însă că nu este vorba de un simplu efect de percepție atunci când survine ceva cu adevărat străin. Ne-am putea da seama de acest lucru dacă vom avea în vedere, de pildă, tensiunea enormă ce-l însoțește, urmările sale neașteptate în lumea conștiinței și a simțurilor. Una din acestea este însăși starea de nesiguranță pe care o poți trăi, o stare difuză, însă de fond și insistentă. Cu o analogie destul de liberă, să ne gândim la ceea ce am putea resimți în cazul în care sentimentul vinovăției, să spunem, devine profund și de durată. Ascuns bine în materia subtilă a vieții, pare uneori să se retragă cu totul, ca și cum s-ar stinge treptat, însă numai în aparență și pentru o vreme. Căci, fără nici un motiv anume, răzbate iarăși la suprafață și atrage totul în vertijul său întunecat și nesigur. Lucrurile se petrec întocmai ca atunci când auzim vuietul surd pe care-l produc de departe apele în creștere ale unui fluviu, vuiet ce pare să se piardă la un moment dat, când te lași furat de tot felul de preocupări ale zilei. Doar că imediat ce lași la o parte una sau alta din aceste preocupări, imediat ce încetinești ritmul lor obișnuit, spre a vedea în ce punct ai ajuns sau dacă mai are vreun rost să continui, atunci vei sesiza din nou acel vuiet. Îl vei simți cum se extinde încetul cu încetul peste un întreg spațiu de viață, ca să modifice în cele din urmă până și locul pe care-l ai la dispoziție. Îți dai seama cum ecoul său crește și scade după o măsură ce nu-ți este cunoscută și care, în definitiv, nu stă în puterile tale. Cum nu poți să întorci spatele unui lucru care, deși de foarte departe, te privește în mod nemijlocit, resimți atunci prezența a ceva ce duce mult dincolo de ceea ce gândirea este în stare să delimiteze.

Cu orice lucru realmente străin își face loc o probă nouă a gândirii și, mai mult încă, o alternativă necunoscută a ei. Ea poate sesiza astfel un alt orizont al lucrurilor, mai nesigur și totodată mai liber decât cel de primă instanță.

Însă mă întreb dacă într-adevăr ceea ce survine în acest fel comportă datele unui simplu fenomen. Ce fel de fenomen este acela care nu ajunge recunoscut decât în măsura în care se sustrage familiarității noastre cu lucrurile? Sau care nu se arată decât în măsura în care se oculteează, situație care-l face greu de descris? Nu cumva este vorba mai degrabă despre un non-fenomen? Să ne amintim însă că, într-una din accepțiunile sale, fenomenul nu se reduce la ceea ce poate fi constituit intențional. Nu înseamnă ceva constituit cu întregul său sens în actele noastre intenționale. Cum am văzut, unele pagini din Kant, vorbind despre lucrul în sine, ne lasă posibilitatea de a gândi un înțeles diferit al fenomenului. Acest nou înțeles presupune întotdeauna o experiență care face sesizabilă inadecvarea sa la conceptele noastre comune.

42. Limite și praguri în percepția a ceva străin

Chiar și ca stare de spirit, exotismul nu ne oferă oricând posibilitatea de a recunoaște ceva cu adevărat străin, un fapt sau un chip omenesc. Cum am văzut, Petru Creția a intuit bine acest lucru. O mențiune asemănătoare face Bernhard Waldenfels, anume că simpla curiozitate exotică nu ne ajută să accedem la ceea ce este realmente străin.[68] Și nici informația

---

68. *Cf.* Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, traducere din limba germană de Ion Tănăsescu, Editura Pelican, București, 2006, pp. 75, 81. Cum menționează traducătorul, primele patru studii din acest volum au fost preluate după scrierea *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 2006; celelalte texte au apărut în diferite reviste, între 1995 și 2003.

erudită despre lumi și culturi cu totul diferite, în felul celei a celebrului scoțian James George Frazer, cunoscut mai ales ca istoric al religiilor și etnograf. Este nevoie în acest sens de cu totul altceva.

Ca să ne dăm seama de acest lucru, am putea pleca de la o distincție elementară, cea dintre faptul de a fi străin și alteritate. În termenii lui Waldenfels, *Fremdheit* și *Andersheit*. Cel dintâi termen ar putea fi înțeles ca „străinătate", doar că acest cuvânt rămâne încă serios împovărat cu înțelesuri vagi, în marginea celor tenebroase, apte să inducă reflecții și tristeți fără leac. Însă distincția importă mult pentru Waldenfels, o diviziune din studiul amintit intitulându-se *Fremdheit ist nicht Andersheit* (pp. 69 *sq.*). Într-adevăr, faptul de a fi străin nu se confundă cu ceea ce numim de regulă alteritate. Nu orice distanță – lingvistică, religioasă sau culturală – anunță ceva străin. Mai ales că unele diferențe se pot pierde ușor în timp. Sau se resorb într-un alt termen, mai cuprinzător, asemeni diferenței dintre specii care dispare în genul comun. Când survine ceva cu adevărat străin, faptul ca atare descoperă un prag ce nu poate fi șters, o limită ce nu mai poate fi anulată. Exemplele la care se oprește filozoful german, în aceste pagini, privesc mai ales lumea vieții și mediul simbolic în care oamenii își duc existența lor. „Între culturi există un prag asemănător celui care desparte sexele, sau tinerețea de bătrânețe, somnul de veghe și viața de moarte."[69] Acest prag îl vom întâlni și atunci când este vorba de alte fenomene ce comportă o dublă față: ordine comună și întâmplare, minte și trup, memorie și uitare. Ambii termeni țin de una și aceeași experiență. În unele situații, acest lucru este destul de evident, ca atunci când sesizăm latura străină a eului propriu. „Ca ființă născută, aflată permanent

---

69. *Ibidem*, p. 70. Despre o asemenea graniță – de netrecut, întrucât prin actul său liber omul nu o poate modifica – vorbește Gabriel Liiceanu, în *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1994, mai ales în secțiunea „Elementele fondului intim-străin", pp. 23-32.

într-o lume pe care nu ea a creat-o, care poartă un nume primit de la alții și care se dezvăluie în ochi străini ca într-o oglindă, el se definește printr-un abis, o sciziune, datorită căreia cel care spune «eu» nu coincide niciodată cu *eul* enunțat."[70] La fel și atunci când trecutul este regăsit ca atare doar în fluxul prezentului sau când trupul ascunde el însuși dorințe străine.

Cum știm, Mihail Bahtin a dezvoltat ideea că în orice act de vorbire se produce inevitabil un dialog, o dedublare internă. Mai mult încă, orice cuvânt rostit este „un cuvânt pe jumătate străin", întrucât duce cu el intenții străine. La fel s-ar putea spune și despre trupul propriu, anume că este „un trup pe jumătate străin, ocupat și supraocupat nu numai cu intenții, ci și cu dorințe, cu proiecte, obișnuințe, afectări și leziuni care ni se trag de la alții"[71]. De această situație ciudată nu scapă nici sinele propriu și nici memoria, amintirea celor trecute. Resimțim acest lucru chiar și în legătură cu unele întâmplări pe care le-am putea crede insignifiante.

Ce se întâmplă de fapt în fiecare din aceste cazuri amintite mai sus? A spune doar că se petrece un lucru neobișnuit nu înseamnă mai nimic. Multe lucruri neobișnuite se petrec în viața fiecăruia dintre noi, de la o zi la alta și de la un loc la altul. Însă nu de fiecare dată are loc ceva necomun, ireductibil în diferența sa. Nu au loc de fiecare dată evenimente care „ne copleșesc, ne surprind și ne poartă cu ele". Unele întâmplări ce par neobișnuite se sting repede în fluxul comun sau

---

70. Bernhard Waldenfels, *op. cit.*, p. 19. Ceea ce va spune într-un alt loc ilustrează perfect ideea în atenție acum. „Străinătatea care începe cu noi înșine, deci „acasă", își află expresia pregnantă într-un haiku al poetului Bashō: „Locuind în Tokio, [mi-e dor de Tokio] când aud cântul cucului". Oricât de cunoscut ne-ar fi cântul cucului, el ne poate smulge din mrejele obișnuitului doar dacă suntem dispuși să ne lăsăm surprinși. Cine nu recunoaște această alteritate proprie fiecăruia dintre noi va regăsi pretutindeni același lucru, oricâte mări și țări ar străbate" (p. 20).

71. *Ibidem*, pp. 65-66.

indiferent al celorlalte. Probabil că de aici ar trebui să plecăm, de la faptul că există întotdeauna o succesiune de fapte comune, care se supun unor convenții relativ cunoscute. În această succesiune de fapte devine vizibil un anume sens al lor, fie ca proveniență comună, fie ca direcție în care ele sunt împinse. Dacă avem în vedere tocmai acest lucru, adică sensul posibil al unor întâmplări, vom sesiza imediat că situațiile de mai sus nu se supun acestor date. Dimpotrivă, ele anunță un surplus față de ceea ce stă sub un posibil sens și sub unele reguli. Cu acest surplus al lor, *Überschuss*, par să fie lipsite de sens. De fapt, relația lor cu zona sensului ar trebui altfel înțeleasă. Sensul comun nu dispare pur și simplu cu totul. Doar că spațiul său de prezență este fracturat și slăbit, traversat de evenimente libere față de canon. Acestea se plasează în afara ordinii existente sau în marginile ei. Surplusul nu indică o simplă abatere de la regulă, căci abaterea este întotdeauna raportată la o regulă; ceea ce este neobișnuit astăzi poate să ne devină familiar mâine. Însă odată cu ceea ce este străin se întâmplă mai mult decât atât, și anume depășirea sferei „unei sens intențional sau constituit pe baza urmăririi unei reguli“[72]. În definitiv, revendicarea străină „rupe cursul obișnuit al formării de sens și de reguli și deschide calea altora noi“. Doar astfel se poate vorbi despre singularitatea a ceva străin. Acesta se sustrage sferei deja constituite a sensului, de pildă acelui consens care este ușor convenit într-un schimb de replici.

Voi reveni puțin la ideea pragului pe care-l presupune ceva cu adevărat străin. Acesta nu ar admite un termen mediu, ceva care să se afle „simultan de ambele părți ale pragului“, atât în trecut, cât și în prezent, atât în viață, cât și în moarte. Sau, cu un alt exemplu, atât în somn, cât și în starea de veghe. Noi vorbim ușor, de regulă, despre o stare distinctă între veghe și somn. Doar că această stare, atât cât ne putem da seama de ea, nu apare ca un termen mediu al celor două. Ea nu reprezintă un element comun în care somnul și veghea, fiecare în parte,

72. *Ibidem*, pp. 15-23.

să se distingă între ele și totuși să conserve ceea ce le-ar fi esențial. Dacă s-ar întâmpla astfel, atunci noi am putea ca în datele uneia din ele să o percepem cu claritate pe cealaltă. De pildă, ceea ce se petrece în somn ar putea deveni transparent în starea de veghe, iar veghea ar putea fi preluată, cu întreaga ei luciditate, în starea de somn. S-ar realiza astfel dorința mai ciudată a acelor analiști care caută să afle mecanismul secret al stării de luciditate, pe de o parte, și detaliile exacte ale unor trăiri obscure din timpul somnului, pe de altă parte. Doar că, spre nefericirea acestor visători, fiecare din cele două stări prezervă ceva cu adevărat străin în fața celeilalte. Fiecare se separă ea însăși de cealaltă, ca experiență distinctă, inconfundabilă. Nu pot fi aduse în echilibru sau într-o simetrie stabilă. Și nu pot fi în nici un fel egalizate, „ca și când pragul care le desparte ar putea fi trecut conform bunului plac în ambele direcții“. Așadar, pentru a vorbi despre ceva străin trebuie întrevăzut în prealabil tocmai acest prag ce nu poate fi în vreun fel anulat.

Și încă o diferență nu întotdeauna ușor sesizabilă. Ceea ce este străin indică un loc sau o topologie cu neputință de preluat în categoria obișnuită a spațialității.[73] Waldenfels vorbește în acest sens despre locul aparte al străinului. „El nu poate fi

---

73. „Cuvântul german «străin» (*fremd*) [...] înseamnă, în primul rând, ceea ce se află în afara domeniului propriu (*cf. externum*, *foreign*, *étranger*), în al doilea rând, ceea ce aparține altuia (*cf. alienum*, *alien*), iar, în al treilea rând, ceea ce e de un alt fel, deci neobișnuit, eterogen (*cf. strange*, *étrange*). Dintre aceste trei aspecte, ale *locului*, *posesiei* și *felului de a fi*, primul este hotărâtor pentru determinarea de ansamblu a fenomenului. Străin nu este pur și simplu un altul care, precum în *Sofistul* lui Platon, ia naștere prin delimitare de sine... Dacă definim ceva ca fiind cutare sau cutare lucru, atunci este pur și simplu altul altuia. Ceea ce este străin survine însă simultan ca *incluziune* și *excluziune*. Străinul se află altundeva; el este separat de fiecare dată de ceea ce este propriu printr-un prag, la fel cum este separat somnul de veghe, sănătatea de boală, tinerețea de bătrânețe. Aici nici unul dintre ei nu se poate afla vreodată simultan de ambele părți ale pragului“ (17-18).

încadrat într-o rețea a locurilor în care ne mișcăm în mod liber, întrucât poate fi atins numai prin trecerea unui prag, ceea ce, în sens propriu, înseamnă că nu poate fi atins."[74] Ultima mențiune anunță de fapt un adevărat paradox. A fost formulat de timpuriu în paginile lui Husserl din *Meditații carteziene*: experiența cu privire la cel străin constă în accesul la ceva inaccesibil în mod originar. Fără a fi prea mult dator lui Husserl, Waldenfels va relua acest paradox, așa cum vom vedea puțin mai departe. Cât privește locul străinului, acesta nu se definește ca lipsă, nici ca existență deficitară spațial. Despre cel străin nu este firesc să spui că *încă nu* se află aici, sau că *nu se mai* află aici. La fel, în ordine cognitivă, nu este potrivit a spune că *încă nu* ne este cunoscut, nici că *nu ne mai* este cunoscut, ca și cum ar putea fi în el însuși cunoscut. „Mai degrabă absența, depărtarea și inaccesibilitatea aparțin străinului ca atare, aidoma trecutului care nu este sesizabil niciunde altundeva decât în manifestările sale ulterioare sau în amintire."[75] Aceste însemne – absența, depărtarea și inaccesibilitatea – nu au în cazul său un înțeles negativ. Sau nu ar trebui să aibă, dacă ne gândim la felul în care ne-am obișnuit de multă vreme să percepem astfel de situații.

Firește, nu e simplu să acceptăm că există ceva care nu se află nici aici și nici acolo, nici astfel și nici altfel. Aceste noțiuni au căpătat în mintea noastră prea multă putere ca să putem sesiza ușor granițele lor. Dar o astfel de cale nu este totuși blocată. Pentru a afla locul celui străin, mai potriviți ar fi alți termeni: atopie sau diatopie, interval (*Zwischenwelt*)[76], situare excentrică față de cercul intenționalității etc. Simpla situare undeva, într-un loc anume, nu-i poate fi caracteristică. „Străinul

74. *Ibidem*, p. 18.

75. *Ibidem*, p. 19. Chestiunea este discutată pe larg de către Waldenfels în *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, pp. 184-207.

76. *Cf. Topographie des Fremden*, ed. cit., p. 80.

nu se află altundeva, el se determină pe sine ca *altundeva*, ca atopie, la fel cum Socrate apare la Platon ca *atopos*, lipsit de loc și neobișnuit." Sunt acum puse în joc ambele semnificații ale termenului *atopos*, atât cea negativă, când înseamnă „fără loc", cât și cea care indică o sustragere („nu cu totul la locul său"). În consecință, faptul de a fi străin nu poate fi stabilit sau fixat undeva anume. Mai curând se va spune despre el că „nu este nicicând la locul său". Ceea ce are un loc al său și se află în siguranță la locul său nu poate fi numit străin, cel puțin în acest sens despre care este vorba aici. Ceva asemănător se poate spune și cu privire la temporalitatea sa distinctă. Prezentul ca atare, de exemplu, nu-și mai este suficient sieși, dar nici nu este ceva lipsit de orice determinație, neant în el însuși, cum s-a spus la un moment dat. În compoziția sa, diversă și asimetrică, ceea ce deja a fost apare astfel abia ulterior. Iar ceea ce este originar apare astfel indirect, de exemplu prin repetare sub semnul diferenței. O asemenea deplasare temporală – între afectarea originară și caracterul ulterior al răspunsului – este numită diastază („o separare originară care produce o corelație, însă una fracturată")[77]. Consecințele, ca semne ale prezenței a ceva străin, sunt lesne de întâlnit. Nici o dispută de felul dialogului nu se mai lasă condusă întru totul după reguli comune. Iar întâlnirea între oameni și între culturi diferite ajunge să fie profund inegală, cu destule fracturi.

O astfel de idee, și anume că se poate vorbi despre ceva radical străin, are cel puțin două consecințe imediate. Una din ele, de o simplitate șocantă, privește însăși situația omului ca subiect: nu orice stă în puterea sa, nu orice poate deveni obiect al gândirii sau al faptei sale. Waldenfels exprimă mai sugestiv acest lucru: „nu există niciodată un subiect care să fie stăpân în propria sa casă". Subiectul uman nu-și este niciodată suficient sieși, dimpotrivă, într-o privință ce poate să conteze destul de mult, el este orientat mereu în afară. A doua consecință

77. *Schița unei fenomenologii responsive*, ed. cit., p. 43.

privește însăși lumea pe care omul o resimte ca proprie. Această lume, cu ordinea ei aproximativă, nu doar că-și descoperă anumite limite, ci ar putea să fie și altfel. Cu o formulare apropiată celei de mai sus: „nu există o lume în care să fim vreodată complet acasă“. Aceste două consecințe ating, în fond, două instanțe ce păreau altădată infailibile, subiectul uman și ordinea stabilă a lumii sale. Ele au devenit, cel puțin în epoca modernă, adevărații idoli ce au pus stăpânire pe mintea omului. Încât a vorbi despre ceea ce ne este radical străin reface într-un fel vechiul proces care s-a numit „amurgul idolilor“. De altfel, justificarea chestiunii ține ea însăși de o reacție inevitabilă față de viziunea modernă asupra rațiunii și asupra subiectului. Cu privire la cea dintâi, vor fi aduse în discuție limitele ei irevocabile. Ca și ideea de ordine, rațiunea este mai curând multiplă și mereu sub limite. „Există sens, nu însă și un imperiu al rațiunii, există libertăți, nu însă și un imperiu al libertății.“[78] Cât privește subiectul ca atare, acesta nu mai poate să apară ca un adevărat centru al lumii sale. Insuficiența sa a ieșit repede la iveală, mai ales prin ceea ce s-a întâmplat de la Nietzsche încoace.

Este firesc atunci să constați, cum spune Waldenfels, că în această lume omul nu este de fapt complet acasă și că, în propria sa casă, el nu este niciodată întru totul stăpân.

43. Iminența firească a paradoxului

Cum am văzut mai sus, există un prag pe care-l presupune ceea ce ne apare cu adevărat străin. Socotim de regulă că acest prag desparte, însă în același timp el aduce în proximitate ceea ce desparte. Face acest lucru în așa fel încât prezervă depărtarea însăși, distanța ireductibilă ca atare. Tocmai această irumpere a distanței maxime în cele proxime poate să transforme

78. *Ibidem*, pp. 16-17.

diferența în ceva cu adevărat straniu. Experiența a ceea ce este străin obține astfel o evidență izbitoare. Ea devine însă posibilă sub forma unui paradox: mintea caută acces la ceea ce în ultimă instanță este inaccesibil categoriilor obișnuite ale gândirii. Nu se ascunde aici un simplu joc de cuvinte. Ai în față un astfel de paradox de fiecare dată când celălalt te întâmpină în chipul cel mai sensibil cu putință.

Însă ideea că cele inteligibile aduc cu ele întotdeauna ceva non-inteligibil nu este deloc nouă. Metafizica veche a revenit în dese rânduri asupra acestei chestiuni: cum poate fi înțeles ceea ce este incomprehensibil în sine și cum ar putea fi exprimat ceea ce este inefabil. Lucru știut, neoplatonicienii au fost sensibili la această situație perfect aporetică, fie că aveau în atenție ceea ce înseamnă unul ca atare, fie binele mai presus de ființă. Și au căutat să descrie în această privință mai multe căi posibile: epagogică (*via eminentiae*), analogică (*via analogiae*), apofatică (*via negativa*) și extatică (*via mystica*). Ultimele două căi, așa cum știm, au fost aprofundate admirabil în literatura patristică.

Nu mă voi opri însă acum la aceste răspunsuri care s-au dat altădată. Friedrich Schlegel, referindu-se mai ales la soarta unor scrieri exemplare și a unor fapte simbolice, a vorbit cu multă convingere despre latura non-inteligibilă a celor inteligibile. Mai mult încă, a socotit că niciodată înțelegerea nu se produce de la sine, nu ne este pur și simplu naturală, așa cum credem noi de obicei. Dimpotrivă, esențială ne este non-comprehensiunea (*Nichtverstehen*). Termenul din urmă nu trebuie însă confundat cu o formă de neputință a minții omenești sau cu o limită invariabilă a ei. Nu este vorba de faptul că oricând va rămâne un rest în fața înțelegerii de care suntem în stare. Ci de altceva care, deși apt să neliniștească, deține totuși o gravitate senină, dacă se poate vorbi în acest fel. Anume, orice comprehensiune presupune non-comprehensiunea ca fond și deopotrivă ca sens al ei. Este ca și cum am spune că non-comprehensiunea trebuie oricând recunoscută și cultivată, grija

față de cele ireductibile fiind de fapt esențială. Orice comprehensiune anunță ceva esențial non-comprehensibil, inepuizabil. La timpul respectiv, în jurul anului 1800, exemplele date în mod frecvent priveau mai ales operele unor autori de limbă greacă și latină, ce urmau să fie traduse, viziunea mitică sau religioasă a unor popoare și creația socotită cu adevărat originală (*cf.* studiul *Despre poezia nordică*). Dar, înainte de orice, opera geniului. Paradigma celui în chip radical străin o asigura geniul însuși. Mai exact, mintea capabilă să refacă într-un fel sau altul gestul creației *ex nihilo*. Una din concluziile lui Schlegel, atunci, era puțin descurajantă pentru spiritele obișnuite: a înțelege înseamnă într-o privință a pierde ceea ce este esențial. Înțelegerea ratează de regulă ceea ce este propriu celuilalt. Idei asemănătoare a cultivat, în aceeași epocă, Schleiermacher, cel care traduce scrierile lui Platon în limba germană. Sau Schelling, atent la ceea ce apare gândirii ca fiind realmente de negândit (*unvordenklich*). Este timpul când însuși principiul rațiunii suficiente va fi pus în discuție. Se va vorbi atunci nu doar despre existența a ceea ce nu-și află un temei suficient, dar și despre lipsa ca atare a unui temei, ceva în felul unui non-temei originar al celor existente.

Până târziu, așadar, hermeneutica va reține ca esențială ideea prezenței a ceva ireductibil în sine. Mai ales că interpretarea este cerută cel mai adesea de ceea ce apare ca singular, irepetabil ca atare în timp. Într-un loc din *Geneza hermeneuticii* (1900), Dilthey va relua o sentință veche: *individuum est ineffabile*. Ceea ce este indivizibil nu poate fi rostit sau exprimat ca atare. Pot fi exprimate doar acele determinații care sunt de ordinul genului și al speciei. Însă în cele indivize genul și specia tac, așa cum s-a spus altădată.[79] Accesul la ceea ce este

79. *„Individuum est substantia, in qua genus et species quietem habent, eo quod sunt ut individuum sunt“* („Individul este o substanță, în care genul și specia sunt reduse la tăcere, în sensul că ele ființează pentru ca individul să ființeze“), spune Raimundus Lullus, în *Logica nova*, 4, 1.

inefabil va fi, în consecință, doar parțial și indirect. Mai exact, circular: înțelegerea celor singulare presupune deja o reprezentare a întregului lumii lor, iar înțelegerea întregului solicită clarificarea celor singulare. Cu punerea în evidență a acestui loc hermeneutic „sunt atinse limitele oricărei exegeze", va spune Dilthey. Ele vor fi regăsite mai târziu și de alți interpreți. Gadamer, de pildă, are mereu în vedere raportul subtil dintre familiaritate și ceea ce ne este străin în faptul de comprehensiune.[80] În această chestiune, Eliade preferă să vorbească mai mult despre calea complicată a interpretului, asemeni unui drum prin labirint. Acest drum se reface mereu, indiferent că este vorba de înțelegerea prezenței celui străin sau de o bună înțelegere de sine. Însă de fiecare dată labirintul se apără, se reface sau chiar se multiplică. Acolo unde dorești să ajungi, în centru, se află de regulă o putere ce devorează totul asemeni unui hău. Cum spune o veche narațiune mitică, acolo te așteaptă însuși Minotaurul, un monstru terifiant. A accede într-acolo înseamnă de fapt să mergi pe muchia ce desparte viața de moarte. Și niciodată nu este vorba de un singur labirint, o singură cale ce poate fi urmată.[81] Așadar, accesul la ceea ce este cu totul străin nu poate fi unul nemijlocit. John Searle va exprima în alți termeni acest din urmă lucru: intenționalitatea unor expresii lingvistice, pe care căutăm să le înțelegem, este întotdeauna o intenționalitate derivată, reconstituită.

---

80. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, secțiunea intitulată „Semnificația hermeneutică a distanței istorice", ed. cit., pp. 222 *sq.*

81. „Un labirint este uneori apărarea magică a unui centru, a unei bogății, a unui înțeles. Pătrunderea în el poate fi un ritual inițiatic, după cum se vede în mitul lui Tezeu. Acest simbolism este modelul oricărei existențe care, trecând prin numeroase încercări, înaintează spre propriul său centru, spre sine însuși, *atman*, ca să folosesc termenul indian [...]. Fiecare a cunoscut această experiență. Mai trebuie spus că viața nu e făcută dintr-un singur labirint: încercarea se reînnoiește..." (*Încercarea labirintului*, traducere de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 157).

Dacă am forța puțin felul de a vorbi, am spune că ea reprezintă un gen de intenționalitate non-intențională.

Din astfel de motive tind să cred că Waldenfels judecă totuși în grabă hermeneutica de după Dilthey. Spune în mai multe rânduri că aceasta obișnuiește să determine inadecvat ceea ce este străin, fie ca un deficit în cunoaștere, fie ca o lipsă ce ar putea fi depășită cu timpul. Doar că, așa cum am văzut mai sus, lucrurile nu stau deloc întocmai. Unele însemne ale modului străin de a fi, precum absența și depărtarea indefinită, atopia și caracterul incomprehensibil, nu au fost niciodată ignorate. Dimpotrivă, tocmai explorarea lor a devenit, pentru unii interpreți, cu adevărat decisivă. Ei au înțeles faptul că prezența a ceva străin face să irumpă non-inteligibilul în chiar cuprinsul celor inteligibile.

Nu este vorba nicidecum despre ceva ce s-ar opune în mod frust oricărui gen de inteligibilitate. De fapt, o asemenea antinomie ar trebui distinsă cu grijă de acea situație logică în care gândirea poate să extragă din adevărul unui enunț falsitatea sa, iar din falsitatea enunțului, adevărul său. Se ascunde aici o dificultate nu lipsită de oarecare atracție pentru mintea omenească. Este bine cunoscută în această privință „antinomia cretanului mincinos“, atunci când Epimenide, el însuși cretan, spune că toți cretanii sunt mincinoși, o afirmație ce privește și ceea ce spune el însuși. Consecințele spusei sale se exclud reciproc, fiind perfect contradictorii, cel puțin din punct de vedere formal. Numai că antinomia cunoaște și alte accepțiuni decât cea logică, formală. Tocmai de aceea Petru Creția, vorbind despre orientarea exotică a spiritului, consideră că aceasta potențează exercițiul antinomic al gândirii. Lumea cu adevărat străină va putea fi recunoscută doar în acest exercițiu, apt să indice o diferență cu adevărat radicală.[82] De pildă, când îl ai

82. *Cf.* Petru Creția, *Epos și logos. 25 de studii și interpretări*, Editura Univers, București, 1981, p. 224.

în vedere pe celălalt, chipul său omenesc, ai în față ceva nemijlocit sensibil și întrupat. Însă, deși chipul său nu poate fi descris în termeni obiectuali, el se află de față în carne și oase. Deși se sustrage determinării conceptuale, indeterminarea sa are ca materie o existență vie și concretă. Simți imediat apropierea sa și faptul trăit al privirii sale. Pe de o parte, ceea ce vezi îți spune că este vorba despre ceva insesizabil în sine. Pe de altă parte, privirea însăși întâlnește o altă privire, pe care nu o poate transforma în obiect și nu o poate lipsi de orientarea ei liberă. Este o situație ce diferă mult de cea pe care o descrie Sartre atunci când vorbește despre privirea gorgonică, reificantă, aptă să paralizeze chipul care îi stă în față și să-l transforme în simplu obiect. Orice s-ar întâmpla, privirea cuiva dintre noi – în ceea ce are ea liber și simplu – nu poate deveni obiectul indiferent al unei alte priviri.

44. Reprezentație și non-realitate a celor speculative

O veche obiecțiune, reluată frecvent de la Pyrrhon din Elis la Nietzsche, ar putea fi formulată acum în felul următor: nimic din cele existente nu poate fi gândit în sine, pur și simplu. Nimic nu descoperă gândirii natura sa pură sau originară. Simplul fapt de a situa un lucru în relație gratuită cu gândirea omenească scoate în afara oricărei discuții natura sa pură sau originară.

Dacă cineva dintre noi ar avea în vedere un sens elementar al lucrului în sine, ca și cum ar fi vorba de ceva ce nu suportă afecțiuni și nu afectează absolut nimic, nu se arată și nu se manifestă în nici un fel, atunci ar trebui să accepte o astfel de obiecțiune. Însă nu acest înțeles, pur negativ, este acum avut în vedere. Cine își amintește de cele patru specii ale nimicului, așa cum sunt ele delimitate de Kant, va înțelege de ce spune filozoful că lucrul în sine nu înseamnă totuși *nihil*

negativum, un „obiect vid fără concept"[83]. Nu reprezintă ceva fixat în sine ca într-un gol ce nu mai absoarbe nimic și nu mai expune nimic. Dimpotrivă, afectează percepția noastră și tot ce stă în legătură cu aceasta. Face din cele sensibile adevărate efecte, semne sau simptome. Se anunță în felul unei surse inepuizabile și indeterminate, se expune ca atare într-un fel sau altul.

Însă acest fapt al expunerii de sine ia forma unei adevărate reprezentații, într-un sens apropiat celui pe care artele dramatice îl acordă acestui cuvânt. De altfel, scenariul dramatic, ce înseamnă atât narațiune și punere în scenă, cât și un mod sau altul de interpretare, valorează pe mai departe ca o metaforă a acestei lumi în care trăim.[84] Datele sale de fond – acțiune și confruntare vie, temporalitate echivocă, afectare mutuală a celor reale și a celor aparente – nu au putut fi dislocate complet niciodată. Faptul din urmă nu a fost posibil nici măcar

---

83. *Cf. Critica rațiunii pure*, pp. 278-279. Nimicul poate fi înțeles, spune Kant, în cel puțin patru moduri: ca un „concept vid fără obiect, *ens rationis*", așa cum este ceva noumenal; ca „obiect vid al unui concept, *nihil privativum*", cum sunt umbra sau frigul; ca „intuiție vidă fără obiect, *ens imaginarium*", cum sunt spațiul pur și timpul pur; și ca „obiect vid fără concept, *nihil negativum*", cum ar fi figura rectilineară a două laturi dintr-un triunghi, de fapt ceva care nu există, întrucât conceptul său se contrazice și se suprimă pe sine.

84. Am motive să cred că înțelegerea lumii ca o reprezentație dramatică, o adevărată *drama*, în sensul vechi al cuvântului, stă în ultimă instanță sub justificări de natură metafizică. Nu este vorba nicidecum de o simplă retorică sau de un exercițiu de stil mai mult sau mai puțin inspirat. Cei care au vorbit despre lumea noastră temporală sau istorică – și deopotrivă anistorică în unele privințe – ca despre un vast teatru, o fabulă sau o narațiune vie, o punere în scenă de care omul nu dă seama în întregime, au fost sensibili tocmai la această dimensiune speculativă a lumii în care ne situăm. Câțiva gânditori moderni, precum Descartes și Pascal, sau, mai târziu, Schelling și Schopenhauer – mai ales acesta din urmă, în scrierea *Lumea ca voință și reprezentare*, 1818 –, au reluat în limbajul metafizicii ideea de mai sus.

atunci când atenția s-a întors mai ales către tăcere, afazie și solitudine (Samuel Beckett). Așadar, reprezentație, spectacol liber și grav al celor care se expun, și nu reprezentare. Este o desfășurare de acte în care contrastele, imprevizibile, își află adevărata lor viață. O asemenea dinamică, plină de tensiune sau încordare, ia ușor forma unei reale confruntări.

Însă, cum nimic în această lume nu-și este suficient sieși, reprezentația devine ea însăși un *analogon*. Ea se deschide, după măsura forțelor în joc sau a treptei atinse, unei drame speculative mult mai cuprinzătoare.[85] Nimic, așadar, nu se expune în forma simplei excluziuni: sau doar în sine, sau doar relativ la altceva. Într-un alt plan, nimic nu revendică separația frustă dintre realul ca atare și simpla aparență, câtă vreme realitatea devine ea însăși aparentă, iar aparența, reală.[86] Reprezentația, așa cum este cea dramatică, nu reproduce și nu redă ceva anume, ci se produce ea însăși ca atare. Nu reface un joc exterior ei, ci se joacă pur și simplu. Altfel spus, nu interpretează ceva deja enunțat (o narațiune, o idee etc.), ci se interpretează ca atare. Ea înseamnă joc liber, o desfășurare de acte căreia îi sunt proprii gratuitatea și forma liberă. Gratuitatea o poate conduce către spectacolul pur, așadar către acea limită unde ea tinde să fie simplă apariție, strălucire și emfază. Iar forma liberă vorbește despre puterea sa de a menține un spectru imprevizibil de posibilități. Înainte de toate, actul expunerii de sine deschide o adevărată scenă, un spațiu

85. Acest înțeles al analogiei, diferit de cel impus în tradiția aristotelică, își află o sursă timpurie în corpusul areopagitic, fiind apoi reluat în literatura de inspirație patristică. *Cf.* André Scrima, *Antropologia apofatică*, ed. cit., pp. 75, 180.

86. Este ceea ce am discutat pe larg în *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, secțiunea întâi („Mundus est fabula", cu referire specială la metafizica lui Descartes), Editura Științifică, București, 1991, pp. 29-95. Am reluat câteva argumente din aceste pagini în articolul *Înțelegerea lumii ca fabulă*, în Mircea Flonta (ed.), *Descartes – Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, Editura Universal Dalsi, București, 1998, pp. 30-40.

larg și indecis al manifestării sale. Doar astfel devine posibilă o perspectivă sau alta, o anume orientare în economia sensibilă a manifestării.

Ceea ce apare ca reprezentație – sau reprezentare dramatică de sine – nu ar trebui luat în felul a ceva eminent. De fapt, cei care au în vedere constituirea unor fenomene ce presupun corelații de natură, așa cum sunt ritmul, codul lingvistic sau cel simbolic, imaginea ca atare, regăsesc ușor un înțeles mai liber al reprezentării de sine. Ricœur, de exemplu, o consideră ca pe un fapt cotidian, cel puțin în lumea socială a vieții. Orice comunitate de oameni simte nevoia, spune el, „de a-și da o imagine de sine, de a se reprezenta, în sensul teatral al cuvântului, de a juca și a se pune în scenă“[87]. Este însă acest lucru valabil doar pentru lumea socială a vieții? Nu cumva tot ce deschide, cu forma sa de viață, o lume distinctă de acte și semne tinde exact în acest fel să se reprezinte pe sine? Deși pare plină de riscuri, ideea din urmă poate fi totuși avută în vedere ca atare. În *Voința de putere*, § 492, Nietzsche încurajează această nouă imagine oriunde este vorba de trup și simțuri („fiziologie“, cum spune singur), viață și confruntare.

S-ar putea vorbi, în legătură cu orice reprezentație proprie celor speculative, de un adevărat scenariu ludic, însă nu datorat unui subiect sau unui protagonist anume. El aparține mai curând timpului – ce depășește simpla cronologie – sau eonului ca atare. Va fi un scenariu apt de forme alternative, niciodată univoc sau singular. Or, exact acesta se constituie în felul unei oglinzi, ca *speculum*. În fond, noi recunoaștem cu adevărat o oglindă doar atunci când o linie insesizabilă desparte și totodată unește două moduri de a fi, două perspective, cea a lucrului ca atare și cea a imaginii sale. La limită, acestea pot fi numite separat, în sensul că sunt totuși inconfundabile. Însă apar astfel în una și aceeași reprezentație, în unul și același

87. *Cf.* Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 207.

scenariu al luminii sau al vederii. Distanța dintre ceva în sine și imaginea sa este speculară, în ordine fizică, și speculativă, în ordine metafizică. Pentru această din urmă situație, reflexivul este cumva inevitabil: ceva se reflectă, se arată așa cum este în jocul imaginilor sale. De fapt, în această vastă reprezentație, ceea ce se arată este deopotrivă ceva ca atare, oglindă și imagine a sa. Ajungem din nou să regăsim un enunț metafizic mai vechi, anume că imaginea a ceva și acel ceva ca atare înseamnă în definitiv unul și același lucru. Ceea ce se arată la un moment dat apare atât ca lucru în sine, cât și ca imagine a sa. Cu alte cuvinte, atât ca sursă inepuizabilă, cât și ca apariție relativ definită. Intersectează continuu, așadar, survenirea sa liberă sau necondiționată cu faptul constituirii sale sub condiții de felul celor temporale.

Faptul că o tendință non-reală face parte din însăși substanța celor reale a fost sesizat de multă vreme. Știm de altfel că Schelling, vorbind despre gândirea speculativă, constată că ea conduce întotdeauna dincolo de acele determinații abrupte și opuse pe care le exprimă intelectul: sensibil și logic, real și ideal. Această situație nu comportă în ea însăși nimic obscur. Când faptul reprezentării de sine este dus la limită, ceea ce este real și ceea ce este ideal numesc unul și același lucru. În orice caz, imaginea unui lucru face parte din însăși ființa sa, iar lucrul ca atare se dă în propria sa imagine. În mișcarea lor, lucrul ca atare și imaginea sa ajung distincte, însă nimic nu conduce la separația lor definitivă.

Dacă vom traduce relația lucrului cu imaginea sa în termeni de real și non-real, atunci vom spune că non-realul face parte din substanța celor reale – și invers. Cu alte cuvinte, orice lucru comportă o latură non-reală, într-un fel intangibilă sau pură. Deși non-reală, ea nu este în nici un fel abstractă, pur fictivă, ci manifestă o concretețe cu totul aparte. În același timp, deși sensibilă, este totuși ideală, de neatins. Așa se întâmplă în cazul acelor lucruri frumoase care ne dau posibilitatea de a sesiza

un gen de frumusețe simplă și pură. La fel și în cazul unor stări intens trăite, care țin deopotrivă de viața trupului și a minții. În fond, nimic nu poate fi mai concret decât o astfel de stare – bucurie sau tristețe, îngrijorare sau seninătate. Cu toate acestea, ele nu sunt reale în sensul obișnuit al cuvântului. Nu indică un obiect bine determinat și nu devin ele însele obiect. O stare trăită este neîndoielnic actuală, efectivă, dar nicidecum substanțială. Însă, deși nesubstanțială, se prezervă continuu pe sine și reușește să o facă într-un mod cât se poate de sensibil. Nu poate fi reținută și supusă ca atare, nici determinată în manieră obiectuală. De unde acel aer de irealitate pe care-l degajă, ceea ce ne-ar îndreptăți să vorbim despre o latură atemporală a sa.

Ideea de mai sus este ușor de probat dacă ne vom gândi la acel gen de corelație originară a percepției cu ființa lucrului perceput. De altfel, această idee și-a aflat o bună expresie, de pildă, în literatura engleză modernă, chiar dacă în primă instanță pare să-i fie străină. Este vorba de ceea ce a susținut episcopul George Berkeley cu multă pasiune, anume că a fi înseamnă a fi perceput, *esse est percipi*[88]. Enunțul, deosebit de laconic, nu indică nicidecum un mod subiectiv de a determina ființa însăși, cum adesea au crezut interpreții săi moderni. El nu vorbește despre ceva ce ar fi doar relativ la subiectivitatea omenească. Nu trimite la ceva care și-ar obține ființa doar prin raportare la mintea acestui om de aici și acum. Verbul *percipere*, prezent în enunț, nu se rezolvă ca un simplu act subiectiv

88. *Cf.* George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești*, traducere de Laurențiu Staicu, Editura Humanitas, București, 2004, § 3. Filozoful englez știe bine, de altfel, că verbul *percipere* înseamnă cuprindere a ceva atât cu simțurile, cât și cu mintea, atât ca sesizare nemijlocită, cât și ca înțelegere a celor ce nu pot fi sesizate astfel. Expresia *percipere dicta* („a pricepe vorbele cuiva“) ilustrează această din urmă situație. În ultimă instanță, puterea de percepere (*vis percipiendi*) tinde să se identifice cu cea de comprehensiune sau de înțelegere speculativă.

al minții omenești. Dimpotrivă, conduce tot timpul dincolo de sine, către o posibilă sursă originară a celor ce sunt. De exemplu, dacă în primă instanță percepția celor existente apare ca un act omenesc singular, în proximitate se află fondul său aperceptiv, prealabil, ce vine să confirme la un alt nivel ceea ce a fost sesizat în chip singular. La fel, dacă în primă instanță apare ca un act contingent, există posibilitatea reluării lui variate, o recurență ce tinde să devină generică. Iar dacă s-ar pune în discuție însăși prezența actului omenesc de percepție, poate fi invocat atunci un altul, fie diferit de acesta, fie mai presus de cel omenesc. Așadar, niciodată nu este în joc un gen de simplă subzistență a celor existente (§ 6). Și nici o singură instanță perceptivă, cea omenească (§ 29 *sq.*).

Într-un fragment unde dorește să-și clarifice propria poziție, filozoful revine asupra interpretării sale. „Eu nu argumentez împotriva existenței vreunui lucru pe care-l putem cunoaște fie prin simțuri, fie prin reflecție. Nu pun deloc în discuție faptul că lucrurile pe care le văd cu ochii și le ating cu mâinile există, că există realmente. Singurul lucru a cărui existență o neg este ceea ce filozofii numesc materie sau substanță corporală. Dar aceasta nu-i afectează cu nimic pe ceilalți oameni care, îndrăznesc chiar să spun, nu-i vor simți lipsa deloc. Numai ateul va dori poate culoarea unui nume gol, ca să-i susțină impietatea; iar filozofii vor descoperi poate că au pierdut un mare prilej pentru zeflemele și dispute."[89] Știm că, la vremea respectivă, unii filozofi argumentau că ar exista ceva exterior ce poate fi numit materie și că aceasta reprezintă ceva ce subzistă în sine. Exact o astfel de idee îi apare lui Berkeley de nesusținut, cu totul incomprehensibilă, și pe bună dreptate. A gândi ceva ca și cum ar fi închis definitiv în sine reprezintă mai puțin decât o simplă abstracție, un non-sens.

Dacă am relua cu alte cuvinte enunțul lui Berkeley, am putea spune că ființa înseamnă percepție, însă ca expunere

89. *Ibidem*, § 35.

de sine sau ca reprezentație. Iar această reprezentație lasă să se vadă atât ceva real, cât și ceva non-real. Anunță atât ceea ce se determină în actul percepției, cât și ceea ce excede acest act. Ființa nu se face prezentă ca atare, nu suportă decât în parte și provizoriu numele realității. În ea însăși, ființa nu este reală, însă nici fictivă sau abstractă. De aceea, folosind o simplă negație și spunând că este non-reală, modul de exprimare va fi mai puțin inadecvat.

Ideea prezenței a ceva non-real în orice reprezentație reală trimite la o altă tendință a celor de natură speculativă, aceea de a-și realiza în timp cât mai mult din potențele lor. Le este proprie, cu alte cuvinte, o tendință difuză către plenitudine. Cu fiecare apariție caută să refacă ceva în felul unui întreg inexistent sau indeterminat. Faptul ca atare a fost bine sesizat în cazul limbii vorbite. Nu e vorba de faptul că, deși limitată ca lexic și reguli, limba dezvoltă nenumărate variante de expresie. Nici de faptul că înțelesul celor exprimate se poate delimita doar pe fondul celor neexprimate. Ci, așa cum s-a spus, în exercițiul viu al limbii are loc „un raport cu întregul ființei“[90]. Limba vorbită reprezintă elementul în care „conștiința se corelează cu ceea ce ființează“. Devine astfel posibil un gen de corespondență a lor, însă nu în sensul pe care acest termen îl are în epistemologia modernă. Este în joc mai degrabă o dialogică distinctă, ca dublu răspuns al celor care doar în acest fel acced la un mod de prezență. În experiența simbolică a limbii devine posibilă o „coapartenență de natură“ a cuvântului ce rostește și a lucrului rostit[91]. Faptul ca atare se reia și sub alte moduri: cel care vorbește este el însuși vorbit

---

90. *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., pp. 351 *sq.*

91. Aceeași „coapartenență de natură“ a fost sesizată și în legătură cu fenomenul ritmului – așa cum survine acesta în artă sau în lumea vieții (Richard Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus*, 1926). Ritmul, de fapt, nu aparține nici lucrului ca atare, nici doar actului de percepție.

sau expus, așa cum „cel care întreabă va fi el însuși întrebat". Aceste două intenții nu se despart așadar nici o clipă.

În locul amintit mai sus, Gadamer are în vedere înainte de toate limba vorbită, cu economia ei profund speculativă. Dar numește apoi ceea ce suportă destule analogii cu limba vorbită: opera unor oameni sau a unor comunități, viața concretă sau istoria acesteia și, în definitiv, orice lucru ce ar putea fi înțeles în ființa sa. „Speculativă, distingându-se și reprezentându-se pe sine, limbă ce enunță un sens, nu este doar opera sau istoria, ci întreaga ființare în măsura în care poate fi înțeleasă." Știm că într-un alt loc face o afirmație decisivă pentru ceea ce dorește să susțină: „ființa ce poate fi înțeleasă este limbă". Una din consecințele acestui enunț o aflăm chiar în locul menționat mai sus, anume că orice lucru care se deschide comprehensiunii noastre ține de o ordine similară celei a limbii vorbite. Mergând puțin mai departe, aceasta înseamnă că orice lucru ce poate fi recunoscut în ființa sa este într-o privință de natură speculativă.

45. Un înțeles elementar și relaxat al libertății

Cu privire la cele de natură speculativă s-a spus, chiar dacă sub intenții diferite de la o epocă la alta, că dețin o latură cu adevărat necondiționată. Acest lucru a fost sesizat, de exemplu, când cercetarea s-a îndreptat asupra celor socotite noumenale, în aparență străine experienței noastre sensibile (pentru Kant, cum știm, astfel apare lucrul în sine, mai ales când este vorba

---

Ceea ce înseamnă că „esența ritmului rezidă într-un domeniu intermediar specific", aflat între cele două limite (*cf. Adevăr și metodă*, p. 421). La fel se va spune, mai târziu, cu privire la gramatică și la codul real sau simbolic al unor fenomene. În *Metafora vie*, VIII, Paul Ricœur va relua ideea de „coapartenență mutuală" a gândirii cu ființa, coapartenență ce devine vizibilă în fenomenul viu al limbii.

de a înțelege ceea ce numim suflet omenesc, lume și în ultimă instanță Dumnezeu). Sau atunci când s-a vorbit despre faptul mai ciudat că, din punct de vedere metafizic, un lucru înseamnă deopotrivă ceva în sine și imaginea sa (obiectul din fața oglinzii și imaginea sa reprezintă unul și același lucru, spune Schelling). Într-o astfel de situație, prin excelență speculativă, nu există ceva real fără ceva imaginar, nici ceva contingent fără ceva ideal (cum afirmă în dese rânduri filozoful german). Să luăm în seamă, deopotrivă, ceea ce numim limită, așa cum sunt limitele gândirii noastre, necondiționate cel puțin față de uzajul comun al unor concepte și față de un mod anume de a vorbi.[92] La fel și ceea ce, nesupus ca atare față de o metodă analitică, deschide totuși către alte experiențe de adevăr: estetică, istorică sau religioasă (Gadamer). Am putea însă recunoaște ceva necondiționat și în unele situații sensibil contingente, întâmplări ce au puterea să ne scoată din succesiunea comună și indiferentă a timpului. De pildă, atunci când poate fi resimțit ceva simplu și inepuizabil, așa cum sunt viața în sine, frumusețea în sine sau bucuria în sine.

De fapt, ceea ce exprimăm cu ajutorul unor termeni a căror semnificație literală este negativă – așa cum sunt „necondiționat“, „inepuizabil“ – ar putea fi reluat cu un termen ce dispune de un înțeles pozitiv, și anume „liber“[93]. Cu alte cuvinte, dacă vom lua în seamă acest din urmă înțeles, am

---

92. Cum bine a spus Wittgenstein, „pentru a trasa o graniță gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei granițe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi). Granița va fi trasată, așadar, doar în limbaj, și ceea ce se situează de partea cealaltă a graniței va fi pur și simplu nonsens“ (*Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001, p. 77).

93. Să ne amintim în această privință că latinescul *absolutus*, cu o carieră impresionantă în limbajul european al filozofiei, înseamnă atât „necondiționat“, cât și „liber“ sau „desăvârșit“, sens care va fi uneori reluat în discursul modern cu expresia „în sine și prin sine“.

putea spune că fenomenului speculativ îi este propriu un mod liber de a fi. Reprezintă el însuși ceva liber în măsura în care anunță un mod de a fi necomun și ireductibil la cele existente.

Dar în ce constă această latură liberă sau necondiționată a sa? Este totuși inteligibilă o astfel de accepțiune a libertății?

Dacă vom înțelege actul liber doar în felul celui omenesc, așa cum preferă gândirea modernă în cele mai multe cazuri, atunci răspunsul va fi sigur negativ. Se va spune imediat că nu poate fi vorba de libertate decât acolo unde sunt prezente conștiința de sine și decizia subiectivă, actul vigil al deliberării, eventual răspunderea pentru cele decise astfel. Nu este însă greu de văzut că acest mod de a gândi este cel puțin restrictiv: un sens elevat și particular al libertății este transformat în singurul ei sens. Altele posibile – determinare de sine, disponibilitate pentru o alternativă și orientare distinctă – ar fi acum ignorate. De fapt, ignorată ar fi însăși lumea mai cuprinzătoare a vieții, acolo unde se prepară orice înțeles elementar al libertății.

Să fac în acest loc încă o mențiune. Noi știm bine și acceptăm fără nici o greutate ideea că un act necondiționat, precum sacrificiul, este întotdeauna liber. De fapt, sensul său liber apare astfel față de condițiile obișnuite sau comune ale unui act omenesc. La fel însă am putea spune și despre frumusețea ca atare, când ceea ce este propriu unui lucru frumos este văzut în felul a ceva simplu și liber. Sau atunci când în joc este o tendință ludică, aerul gratuit al unei apariții. Există desigur o estetică distinctă a ceea ce este liber în sine. Acesta comportă un gen firesc de indeterminare, fie în raport cu ceea ce este dat în experiența noastră comună, fie în raport cu ceea ce este supus folosinței cotidiene. De fiecare dată când devine posibil un sens diferit față de cel comun sau față de ceea ce este supus complet nevoilor vieții, avem în față o mișcare liberă a sa.

Să ne amintim aici în grabă ceea ce Gadamer spune cu privire la situația unui lucru gândit. Acesta, lucrul gândit, „își urmează mersul său și nu evoluează fără ca noi să gândim,

însă a gândi înseamnă a desfăşura un lucru potrivit propriilor sale consecinţe“[94]. Este presupusă aici, din câte înţeleg, o dublă disponibilitate. Sau, în alţi termeni, o dublă sursă a constituirii unui sens. Aceasta revine atât gândirii reflexive, cât şi lucrului ce-şi urmează drumul şi consecinţele sale. Are loc o încrucişare a celor două tendinţe ce par să-şi fie străine, afectarea lor din ambele părţi. Drept urmare, gândirea nu mai reprezintă în nici un fel spectatorul exterior şi dezinteresat, la suficientă distanţă de lumea celor contingente. Iar lucrul ca atare, deşi străin în unele privinţe, nu mai înseamnă doar ceva constituit de un anume subiect. Dimpotrivă, este apt el însuşi să afecteze în chip esenţial atunci când îşi urmează „propriile sale consecinţe“, aşa cum se întâmplă în percepţie şi în pasiune. Să observăm aici şi altceva demn de luat în seamă. Nu mai poţi separa acum între a vedea un lucru în sine şi a-l vedea într-o anume perspectivă. Nu poţi spune, de pildă, că un lucru înseamnă doar perspectiva sub care el apare, sub care se dă gândirii. Cel puţin în acest loc, o astfel de separaţie ar conduce la grave confuzii. Într-un fel, totul se petrece ca în oglindă, când cele două tendinţe distincte se încrucişează şi aduc faţă în faţă lucrul ca atare şi perspectiva sub care acesta se arată. În acest caz, a gândi nu mai înseamnă a reflecta în totală solitudine şi cu indiferenţă, nici a constitui ceva în cercul exclusiv al intenţionalităţii. Dimpotrivă, cum am văzut, „a gândi înseamnă a desfăşura un lucru potrivit propriilor sale consecinţe“. Mişcarea efectuată de gândire şi mişcarea lucrului însuşi fac parte acum din una şi aceeaşi experienţă. Sau, mai bine spus, ele se regăsesc într-un singur eveniment, luând cuvântul din urmă în sensul său etimologic. Gadamer spune: o singură întâmplare, cu precizarea că aceasta este „o întâmplare a logos-ului“ şi nicidecum una indiferentă, oarecare.

94. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, ed. cit., p. 346.

Însă același lucru s-ar putea spune cu privire la orice lume de semne a cărei semioză nu se consumă doar în spațiul actelor noastre intenționale.[95] Importă acum atât natura lor dublă, cât și faptul că exced sfera bine determinată a intenționalității. În acest fel, i se poate recunoaște lucrului gândit și lumii sale ceva propriu, ca atunci când vorbim despre propriile sale consecințe. Mai mult încă, i se recunoaște o formă de orientare a sa, o mișcare liberă, fie aceasta și una elementară.

În ce ar putea să constea însă această libertate a sa? Se poate oare vorbi despre așa ceva în termeni acceptabili? În definitiv, cum ar putea fi recunoscut actul său liber, mai ales dacă este vorba de ceva totuși străin modului omenesc de a fi?

Este nevoie, cred, să luăm din nou în seamă câteva accepțiuni distincte ale libertății, dintre care unele mai relaxate sau mai destinse. Probabil că ideea cea mai simplă în această chestiune aparține celor care vorbesc despre ceea ce se determină singur pe sine[96]. Lucrului care se determină pe sine, fie și în parte, i se poate concede o formă distinctă de spontaneitate. Sau o formă de percepție, un fond patetic în unele cazuri. Însă un înțeles mai ușor de regăsit este cel aparent negativ: este liber ceea ce nu se supune unor tendințe comune, ceea ce se abate

---

95. În legătură cu toate acestea ar putea fi reluată afirmația pe care Arthur Schopenhauer o face cu privire la fenomenul muzicii. Anume, un astfel de fenomen nu reproduce nimic, nu reprezintă altceva decât ceea ce este, însă devine în el însuși imaginea unei realități cu adevărat metafizice, necondiționate. *Cf. Lumea ca voință și reprezentare*, partea întâi, III, § 52.

96. La limita de sus, acest înțeles al libertății convine doar ființei infinite, cea despre care s-a spus că se determină ca atare pe ea însăși conform binelui pe care-l percepe (G. W. Leibniz). Cu alte cuvinte, liber în chip deplin este numai Dumnezeu, izvor eminent al oricărei acțiuni sau schimbări (*Monadologie*, §§ 38-39). Esența sa cuprinde deja propria existență, iar posibilitatea sa cuprinde însăși ființa sa reală (§ 44). Însă, în mod analogic sau *in speculo*, acest sens al libertății poate fi regăsit și în lumea celor create, temporale.

de la o stare indiferentă de lucruri. Termenul mai vechi *clinamen* (cu sensul de abatere față de o ordine invariabilă sau inflexibilă), folosit mult de epigonii lui Epicur, privește înainte de toate această accepțiune a actului liber. Ceea ce este propriu vieții în genere, cu evoluția ei exuberantă și nesigură, ilustrează o asemenea accepțiune.

Un înțeles apropiat este cel al disponibilității pentru o alternativă, când liber este ceea ce are puterea de a trece dincolo de o stare dată. Acest lucru se face ușor văzut, de exemplu, în evoluția vieții istorice și în cea a unei limbi vorbite. Știm apoi cât de extinsă este rezerva celor posibile în lumea vieții subiective. Sau, făcând încă un pas, cât de radical poate fi efortul cuiva anume în a se elibera față de unele constrângeri ale lumii date. Puține se compară totuși cu acea rezervă pe care o aduc da-ul și nu-ul ce sunt proprii conștiinței ca atare. Consimțirea și negația pe care omul le poate exersa, uneori ca alternative radicale, privesc în cele din urmă propria sa existență. Emil Cioran a surprins în chip inspirat acest lucru, chiar dacă, în aparență, aduce în față doar puterea imensă a nu-ului. „Să fii liber înseamnă să nu-ți mai cauți destinul, să renunți la a mai face parte dintre cei aleși sau dintre cei osândiți: a fi liber înseamnă a te exersa să nu mai fii nimic.“[97] Însă modul liber de a fi poate să se identifice, în unele situații, cu însăși puterea de orientare a ceva anume. Dacă o astfel de orientare reprezintă sau nu o adevărată năzuință, dacă ea dispune sau nu de repere sigure și de un drum al ei, astfel de chestiuni nu vor fi acum aduse în discuție. Luat însă ca atare, faptul orientării de sine vorbește în mod sigur despre un mod de libertate. El face vizibilă o disponibilitate aparte, uneori absolut elevată, un sens real asumat ca mod de existență. Reprezintă o măsură a deschiderii de sine și a expunerii firești față de ceea ce este

---

97. *Cf. Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1994, p. 95.

străin. Însă, mergând mai departe, liber se dovedește a fi ceea ce poate să-și devină sieși străin și să se ofere astfel fără condiții. Este acesta un pas necesar către ceea ce poate fi resimțit ca dar și gratuitate, dăruire liberă de sine. În chip oarecum neașteptat, adjectivul *liberalis* conservă accepțiuni care țin tocmai de acest înțeles: a fi liber înseamnă a fi bun și generos, nobil. Iar a face ceva în chip liber, *liberaliter*, înseamnă a-l face cu bună voie sau cu bună dispoziție, cu destulă generozitate. Sufletul cu adevărat liber nu poate să fie decât cel bine cultivat, devenind astfel generos fără condiții. Ideea de abundență și dăruire gratuită, în lumina simplă a devoțiunii, este ușor de regăsit prin cel din urmă înțeles al libertății.

Alte date, asupra cărora va insista excesiv gândirea modernă (decizie a voinței subiective, alegere în cunoștință de cauză etc.) sunt de fapt particulare, chiar dacă ajung definitorii pentru modul omenesc de existență.[98] La fel și atunci când libertatea este atribuită acțiunii voite, și nu neapărat voinței care se decide pentru o faptă sau alta. În acest fel, unele înțelesuri ale modului liber de a fi ajung pur și simplu ignorate. Este ceea ce, altădată, a sesizat cu luciditate Schopenhauer în răspunsul său la întrebarea Academiei din Drontheim, anume dacă liberul arbitru propriu omului poate fi dovedit prin conștiința sa de sine.[99]

---

98. Søren Kierkegaard face în acest sens o precizare demnă de toată atenția. Anume, conștiința de sine atinge o treaptă neobișnuită tocmai în trăirea ca atare a angoasei. Aceasta însă nu are o cauză și nu se află sub condiții precise. Numește de fapt „realitatea libertății ca posibilitate a posibilității", ca posibilitate nelimitată de a putea. Eul sesizează astfel ceea ce, deși propriu, îi este totuși străin, precum păcatul sub care stă și starea de vinovăție pe care acesta o generează (*cf. Conceptul de anxietate*, traducere de Adrian Arsinevici, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 78).

99. Răspunsul la această întrebare („*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*") a luat forma unui studiu intitulat *Despre libertatea voinței*, 1838. Concluzia lui Schopenhauer,

Cu o distanță firească față de această situație în care ne-a adus gândirea modernă, fixată complet pe modelul egologiei, am putea recunoaște, cum am văzut, și o altă accepțiune a libertății. Este vorba de o accepțiune mai simplă sau mai relaxată, pe care o aduce cu sine însăși ideea speculativă de reprezentație. Câtă vreme aceasta înseamnă expunere de sine și joc al unor alternative, actul liber îi este mod de a fi. Deopotrivă, în afirmarea unei diferențe tari sau a ceea ce este străin, ea se descoperă în chip nemijlocit liberă. Alteritatea sa cu adevărat radicală, atât față de sine, cât și față de orice altceva, este posibilă doar ca act de libertate. Nu este nimic nefiresc în această formă elementară sau prealabilă de libertate. În fond, dacă ne gândim la modelul simbolic al dramei, aceasta își află propria libertate nu atât în narațiunea ei ca atare, cât în disputa pe care o face posibilă și în jocul unor contraste sau alternative, adică în acea interpretare ce devine ea însăși întâmplare a vieții.

Orice lucru care, în ceea ce privește ființa sa, se constituie dialogic, într-un orizont asemeni celui al limbii vorbite, anunță inevitabil o dispoziție liberă. O rezervă indefinită de libertate aduce însă ceea ce numim întâmplare, atât față de ordinea comună a stărilor de lucruri, cât și ca survenire imprevizibilă a ceva decisiv. Rămâne însă a vedea, cu fiecare situație în parte, cum anume ceva se expune într-adevăr liber, ce anume îl face să fie liber într-o privință sau în alta, atât cât este posibil în această lume a vieții.

---

având în vedere accepțiunile libertății în mediul filozofiei transcendentale, a fost că libertatea voinței individuale este imposibilă, o iluzie adânc înrădăcinată în mintea noastră. „Într-un cuvânt, omul nu face niciodată decât ceea ce vrea – și, cu toate acestea, el acționează mereu în mod necesar“ (traducere de Ioan Deac și Adrian Sîrbu, Editura Paideia, București, 2003, p. 115). Se conservă în acest enunț, cum vedem, un ciudat paradox. Singura cu adevărat liberă este însă voința originară, căci în manifestarea ei ceea ce este necesar și ceea ce este liber ajung să coincidă întru totul.

46. Despre cele necondiționate

Când vorbește despre metafizică în felul unei dispoziții naturale a oricăruí om, Kant are în vedere înainte de toate acele idei care, deși pot fi socotite de limită, atrag continuu gândirea în jocul lor eterat. Deși duc dincolo de orice experiență posibilă, ele oferă gândirii și sensibilității câteva repere libere. Așa sunt, cum știm, ideea de lume ca atare, cea de suflet – în simplitatea sa originară – și ideea prezenței absolute, divine. Cu fiecare din ele survine în fața gândirii ceva liber, ce duce dincolo de orice determinare empirică. De exemplu, câtă vreme sufletul este gândit ca întreg și indivizibil, simplu, va fi socotit apt să treacă dincolo de moarte. La fel și ceea ce numim lume: ca întreg indeterminat al celor existente, lumea reprezintă ceva necondiționat în sine, dincolo de lungul șir al unor condiții sensibile. Înțeleasă astfel însă, ea nu poate fi dată în chip intuitiv, căci, pentru Kant, cele date intuitiv se supun întotdeauna unor condiții de felul celor temporale și spațiale. Acest verdict al analizelor kantiene pare să fie foarte sever, necruțător chiar. Însă el nu va fi cu totul străin nici filozofiei de mai târziu, mai ales atunci când experiența este înțeleasă după modelul celei din științele naturii.

Or, exact în acest loc al discuției ceva pare să fie totuși greu de acceptat sau de înțeles. Anume, de ce oare nu am putea recunoaște în această lume, a experienței noastre ca atare, ceva necondiționat? Nu vorbesc acum de ceea ce ar fi văzut ca pură idealitate sau ca simplă abstracție, *ens rationis*. Ci am în vedere ceva acceptat de noi ca real sau efectiv – și totuși necondiționat într-o privință.

Dacă ar fi să mă refer la o singură situație, cum este cea a temporalității proprii, am putea vedea mai bine acest lucru. Deși condiționat în cronologia sa contingentă, un lucru poate fi necondiționat în lumina duratei sau a clipei eonice. Faptul ca atare este de înțeles dacă ai în vedere cele două perspective

distincte asupra timpului: cea cronologică – atunci când timpul este perceput ca ordine de succesiune – și cea kairologică, timpul fiind văzut în perspectiva clipei decisive. Cu termenii vechi ce abreviază aceste înțelesuri: *chronos* și *kairós*. Luată ca atare, clipa este în felul ei singulară, o sursă a ceea ce se întâmplă sau un prilej de a duce ceva la capăt. Poate fi vorba, să spunem, de clipa originării unui fenomen, când survine ceva ce nu a fost întâlnit până atunci. Sau poate fi în joc clipa din urmă, a morții ca atare. La fel, ne putem referi la momentul cel mai prielnic pentru o faptă anume. În *Ethica Nicomahică*, 1104 a, termenul *kairos* indică tocmai momentul favorabil pentru o faptă reușită. Numește de fapt binele însuși enunțat acum în categoria timpului (1096 a)[100]. Atunci când Boethius reia în limba latină aceste înțelesuri, el vorbește despre *nunc fluens*, clipa care trece, și *nunc stans*, clipa care stăruie în ea însăși. Unele discontinuități neașteptate în stările de lucruri și în viața spiritului devin posibile în lumina clipei ca atare.[101] Ele pot fi recunoscute, cum știm, în experiența iubirii sau în cea estetică, în atitudinea contemplativă și în fapta destinată libertății ca atare, în momentul singular al alegerii de sine, în actul de a dărui și în cuvântul vizionar. Acest sens al timpului poate fi regăsit mai ales în ceea ce s-a numit prezență eschatologică. Pentru scriitorul creștin, în lumina acesteia devine posibilă și reală transfigurarea modului omenesc al vieții, survenirea a „ceea ce va să fie"; în consecință, adevărata proveniență a celor prezente este însuși

100. *Cf.* Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 96-99.

101. Plotin observă că, atunci când are loc un asemenea lucru, lumina pură a grației survine în chip nemijlocit, însă nu așa cum ne așteptăm să vină cineva anume, ci ea vine ca și cum nu ar veni, fiind văzută nu venind, ci prezentă ca atare înaintea tuturor celorlalte lucruri (*Enneade*, V, 5, 7).

viitorul, și nu trecutul lor (Sf. Maxim Mărturisitorul). Cum s-a spus, alături de orientarea succesivă a timpului, către ceva anume sau către nimic, poate surveni mișcarea sa verticală, clipa decisivă în ceea ce privește alegerea de sine.[102] Tocmai în acest sens *nunc fluens* și *nunc stans* sunt de fapt corelative și compun o cruce care probează existențial însăși viața omului.

Având în vedere unele situații dificile în care se poate afla oricine dintre noi, Karl Jaspers sesizează prezența unor acte cu adevărat libere. Le va numi acte necondiționate, ușor de recunoscut în iubire și sacrificiu, în disponibilitatea de a-ți risca viața pentru o idee sau în conștiința lucidă a culpei. Acestea pot induce, în unele cazuri, dorința de acceptare demnă a morții, căci ele disloca însăși voința obișnuită de viață (*Exigența necondiționată*, 1950). Este ceea ce constată mai ales cu privire la figura socratică și la cea a martirului din primele secole creștine. Ceva asemănător se poate spune și cu privire la modul de viață al celor care, deși oameni cu slăbiciuni obișnuite, au reușit totuși până la urmă să se învingă pe ei înșiși.

Există în această privință o sursă veche și totuși nouă de inspirație, așa cum poți afla în *Luca* 6, 35. Simplu vorbind, a arăta o voință bună față de celălalt, exact atunci când el nu te cunoaște în nici un fel și când nu poți aștepta absolut nimic în schimb, înseamnă a te situa în lumina simplă a necondiționării.

Ce aș dori să spun în ultimă instanță? Este destul uneori, în acest sens, dacă ai în vedere survenirea temporală a ceva cu adevărat străin. Iar faptul de a fi străin nu apare doar sub o condiție anume, prin înstrăinarea de sine a ceea ce este generic. Străin cu adevărat este, în definitiv, ceea ce survine în chip liber astfel. Vorbind despre înstrăinarea de sine a spiritului,

---

102. *Cf.* Pavel Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1992, pp. 115 *sq.*

Hegel are în vedere acele determinații sau ipostaze pe care tocmai spiritul impersonal le face posibile. Spiritul se expune singur în afară, se proiectează pe sine ca exterioritate a sa, adică se reflectă în lume ca diferit de ceea ce este în sine. Doar că în această procesiune istorică a sa își este lui însuși substanță și subiect, deopotrivă oglindă a tot ce se petrece cu sine. În acest caz, este greu să vorbești despre ceva cu adevărat străin, străin în chip necondiționat. Sau despre ceva ce survine în chip liber astfel, ca străin în sine. Pare totuși surprinzător acest lucru, mai ales că, așa cum este știut, Hegel a preluat ideea înstrăinării de sine a spiritului din *Epistola către Filipeni* 2, 6-7, așa cum o află în traducerea deosebită a lui Luther. Înstrăinarea de sine numește în acel loc, de fapt, golirea de sine necondiționată a lui Hristos, cel care, deși „întocmai cu Dumnezeu", s-a făcut pe sine „asemenea oamenilor". Fiind „întocmai cu Dumnezeu", avea să apară cu totul străin în această lume. Însă „făcându-se asemenea oamenilor", din iubire, a luat „chip de rob" fără nici o condiție, „ascultător până la moarte". Actul salvării celor din lume, ce stau mereu cu moartea în preajmă sau în suflet, nu era posibil altfel.

Firește, Hegel nu simplifică deloc ideea ca atare și nici nu o marginalizează în economia discursului său. Cum singur spune, știe bine ce înseamnă a lua „în serios alteritatea și înstrăinarea", mai ales atunci când este vorba de viața ca atare a spiritului.[103] Doar că în aceeași măsură are în vedere și „depășirea acestei înstrăinări", necesară în mișcarea spiritului

103. *Cf. Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, pp. 17 și 25. „Viața lui Dumnezeu și cunoașterea divină pot fi deci într-adevăr exprimate ca un joc al dragostei cu ea însăși; această idee decade la o simplă edificare și chiar la ceva fad atunci când lipsește din ea seriozitatea, suferința, răbdarea și munca negativului. În sine, acea viață este desigur identitatea și unitatea netulburată cu ea însăși, care nu ia în serios alteritatea și înstrăinarea, cât și depășirea acestei înstrăinări" (p. 17).

de a fi el însuși „în sine și pentru sine“. În consecință, alteritatea despre care vorbește nu poate fi cu adevărat radicală, ea nu înseamnă nimic în afara dedublării în sine a ceea ce este identic în absolut cu sine. Or, în cazul chenozei christice nu este vorba de o alteritate impersonală, ca distanțare necesară de sine, așa cum va căuta Hegel să interpreteze. Nu este în joc nici o gratuită expunere de sine în afară, ca spiritul să se privească astfel impasibil în oglinda cunoașterii sale absolute.

47. Conjuncții paradoxale

Există, așadar, unele corelații ce ar putea fi socotite cu adevărat libere sau prealabile. Ele conjugă acei termeni care, din punct de vedere ontologic, sunt de limită, precum faptul de a gândi și ființa celui care gândește (Descartes), percepție și ființă a celor percepute (Berkeley), interpretare și fapt în sine (Nietzsche), limbă și mod de a fi (Gadamer). Fiecare din acestea este aptă să readucă în față, chiar și sub forma unei simple anamneze, o corelație pur speculativă, cea dintre a gândi și a fi. Dacă nu am vorbi în astfel de situații despre o corelație originară, atunci am spune că prin fiecare din ele devine vizibilă o profundă dedublare, o natură scindată, cu intervalul pe care-l descrie tocmai această sciziune.

Ideea ca atare nu a fost deloc străină unor comentatori mai vechi. Ei au înțeles de fapt că în spatele unor aparente separații, precum cea dintre gândire și simțuri sau dintre idee și lucrul sensibil, se află tocmai corelația prealabilă a celor doi termeni. De exemplu Macrobius, către finele epocii antice, consideră că fiecare lucru frumos reflectă cu frumusețea sa, ca într-o oglindă, chipul unic al divinității (*In Somnium Scipionis*, I, 14). Spunând aceasta, el reia în doi timpi o idee de inspirație platoniciană. Mai întâi, anunță distanța radicală dintre chipul unic al divinității și lumea multiplă a celor temporale, distanță

ce ar putea fi parcursă doar speculativ, *ut per speculum et ut in speculo*. Apoi, constată natura oarecum dublă a lucrurilor: deopotrivă materie temporală și reflex divin, lucru sensibil și imagine a celor necreate. Umberto Eco, în comentariul său la Macrobius, observă bine acest lucru atunci când discută despre ideea participării, reluată de autorii primelor secole creștine[104]. Cu această dublă natură a lor, lucrurile frumoase atrag privirea omului către cele originare. Ele devin astfel simboluri într-o economie mult mai extinsă, cosmică. Iohannes Scotus Eriugena nu se va îndoi nici el, mai târziu, de această intimă corelație între lucruri. „Cred că nu există nici un lucru vizibil și corporal care să nu semnifice ceva necorporal și inteligibil“ (cum va scrie în *De divisione naturae*, V, 3). La fel și Hugues de Saint-Victor, celebrul mistic din secolul al XII-lea, pentru care lumea reprezintă pur și simplu o carte scrisă de degetul lui Dumnezeu.

Comentatorul de astăzi pare să consimtă în parte la această imagine. „Bucuriile văzului, auzului, mirosului, pipăitului ne deschid către frumusețea lumii, pentru a ne face să descoperim în ea reflectarea lui Dumnezeu.“[105] Cel care, la vremea respectivă, era sensibil la această nespusă frumusețe trăia cu acuitate un dublu sentiment. Este ceea ce s-a întâmplat în cazul misticului invocat mai sus, Hugues de Saint-Victor. El simte că o astfel de frumusețe îl atrage cu toată puterea către ceea ce se află dincolo de ea, născând în sufletul său „aspirația către Celălalt“ (Edgar De Bruyne). În același timp însă, resimte o profundă insatisfacție în fața lucrurilor din această lume. Căci ele fac vizibilă o frumusețe totuși precară, inaptă să reflecte în chip deplin izvorul lor ceresc. Faptul ca atare va fi pus în

---

104. *Cf.* Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, București, 1999, pp. 75 *sq.*, de unde am preluat referințele la Macrobius și Eriugena.

105. *Ibidem*, p. 76.

analogie cu melancolia omului modern, născută chiar în intervalul pe care fatalmente îl aduce cu sine ideea retragerii definitive a oricărei frumuseți ideale, de neatins.

Ceea ce însă doream să spun privește tocmai acest mod mai aparte în care erau văzute lucrurile altădată. Afirmându-se că ele sunt semne pentru altceva străin, dincolo de prezența lor vizibilă, s-a recunoscut de fapt dubla lor natură. Firește că noi, acum, putem refuza această idee. Sau o putem reface, după alte exigențe și credințe. Am putea spune, de pildă, că este vorba de semnificația ambiguă a lucrurilor. Sau de un joc semantic echivoc, în funcție de felul vorbirii noastre și de unele presupoziții comune. Însă nu vom putea trece cu vederea faptul că există totuși surse radical diferite în constituirea uneia și aceleiași realități.

Descartes este unul dintre cei care au reflectat îndelung asupra acestei situații puțin mai ciudate. Doar că exemplul său avea să privească nu lucrurile în genere, ci însăși ființa ca atare a omului. Relația aparte pe care o întreține sufletul omului cu trupul său viu nu i-a dat pace niciodată. Nu despre separația acestora a dorit să vorbească, așa cum au crezut chiar unii prieteni ai săi, ci doar despre distincția lor radicală. Deși pot fi privite ca substanțe distincte, sufletul și trupul compun o singură făptură vie. Adevăratul mister avea să fie pentru Descartes, cum singur spune în mai multe epistole, tocmai unitatea vie a celor radical distincte. Natura omenească, așa cum o știm acum, constă în chiar această ciudată combinație. Nu este acesta singurul caz în atenție. Un fenomen similar celui de mai sus îl reprezintă, pentru Descartes, ceea ce se întâmplă în viața subiectivității ca atare, de exemplu că în mintea omenească se face prezentă ideea unui lucru mai desăvârșit decât ființa ca atare a omului. În primele pagini din *Meditații metafizice*, scrise sub forma unui „Cuvânt către cititor", va căuta să clarifice acest fapt greu de acceptat. Căci i s-a adus atunci o obiecțiune logică și de bun simț: „nu reiese

[din cele spuse] că ideea însăși este mai desăvârșită decât mine și, cu atât mai puțin, că ceea ce este înfățișat prin ideea în chestiune ființează". Cum va răspunde însă Descartes la această obiecțiune? Va preciza că este vorba de „un înțeles îndoit al cuvântului «idee»: căci ea poate fi luată sau într-un înțeles material, drept o operație a intelectului, când nu pot spune că e mai desăvârșită decât mine; sau [într-un înțeles] obiectiv, drept lucrul ca atare înfățișat prin această operație, lucru care, chiar dacă nu se presupune că există în afară de intelect, poate totuși să fie mai desăvârșit decât mine, datorită esenței sale"[106]. El se referă, cum vedem, tocmai la natura acelui lucru desăvârșit, și nu la prezența sa efectivă, faptul că ar exista sau nu în afara minții noastre. Prin natura sa înțelege ceea ce-i este esențial, conceptul său ca atare. Nu importă acum dacă ea există sau nu în termenii lumii temporale sau exterioare. Demn de atenție va fi doar faptul că în mintea omenească se află o idee clară despre ceea ce transcende prin natura sa actul de gândire. Or, a gândi ceva ce transcende actul de gândire indică un adevărat paradox, analog celui al dublei naturi. Căci înseamnă de fapt să sesizezi cu mintea ceea ce nu poate fi cuprins în sine de mintea omenească.[107] Din punct de vedere logic, ceva nu pare a fi în regulă aici. Descartes își dă seama de acest lucru. Nu știu dacă chiar întâmplător vorbește, într-un

---

106. Traducere de Constantin Noica, București, 1937, p. 8. Descartes va sesiza o situație asemănătoare în relația dintre intelect și voință, primul fiind finit, a doua infinită, cu posibilitatea de a se extinde oricât (*Meditații metafizice*, IV). Omul cunoaște doar între anumite limite, însă poate voi orice și oricât. Deși par să se excludă reciproc, cele două acte privesc una și aceeași conștiință.

107. Descartes admite în acest caz, de fapt, trecerea de la o cunoștință clară și distinctă la însuși faptul de a fi (*a nosse ad esse valet consequentia*), cum spune în *Meditații metafizice* („Răspunsuri la al șaptelea șir de obiecțiuni"). Și aceasta întrucât a cunoaște cu adevărat un lucru înseamnă a-l percepe așa cum este sau cum se arată el însuși.

loc apropiat, despre ceea ce este propriu credinței în prezența divină: aceasta survine în cele din urmă ca un dar al lui Dumnezeu. Numai că, va spune imediat, bunul simț al omului sceptic sau al celui necredincios ar putea să constate aici iarăși ceva obscur, de felul unui cerc vicios.

Probabil că într-un mod asemănător ar trebui să înțelegem și situația celui care se vede complet liber și totuși situat în orizontul voinței divine. Un exemplu în acest sens ne oferă Rudolf Otto într-una din scrierile sale.[108] Reia și comentează o povestire desăvârșită în felul ei, aparținând unui vechi interpret al *Coranului*, anume Beidhavi.

„Asrael, îngerul morții, trecând odată prin fața lui Solomon, și-a îndreptat privirile spre unul dintre însoțitorii regelui. «Cine-i acesta?», întrebă omul. «Îngerul morții», răspunse Solomon. «Mi se pare că se uită la mine», spuse cel dintâi, continuând: «Poruncește, dar, vântului să mă ia și să mă ducă în India». Solomon făcu acest lucru. Atunci îngerul spuse: «Dacă l-am privit atât de lung, era din pricina mirării, fiindcă mi s-a poruncit să-i aduc sufletul din India, când el se afla de fapt lângă tine, în Canaan»".

Comentariul autorului este limpede și riguros. Observă pur și simplu că interpretul străin are în vedere tocmai suveranitatea desăvârșită a voinței lui Dumnezeu. O astfel de voință se exprimă ca predeterminare față de acțiunile omenești, chiar dacă ele sunt cu adevărat libere și viguroase. „Aceasta este predestinarea, ce presupune, ca element menit să o scoată în relief, tocmai liberul arbitru". Ideea că actul liber nu exclude credința în predestinare, ci, dimpotrivă, o

---

108. *Cf. Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, pp. 105-106. Către anul 1286, Beidhavi (sau Baydawî) compune un comentariu la *Coran*, ce va deveni clasic, și un compendiu de felul *Kalâm*-ului, intitulat *Matâli' al-anwâr* (*Răsăriturile luminilor*). Deși puțin invocat, influența sa va fi mare în secolele care au urmat.

presupune, va fi mai greu de acceptat în spațiul european.[109] Însă, cum am văzut, ea poate fi înțeleasă ca atare. Este ceea ce ar putea conduce la un alt sens al ideii de predestinare. Și, nu mai puțin, la o nouă evaluare a reprezentării destinului în spiritualitatea orientală și în cea greacă. O mai veche prejudecată, anume că în viața vechilor greci era absentă cu totul credința în păcat sau în vină, ar putea fi ea însăși revăzută. În fond, există situații când ceea ce alegem coincide în ultimă instanță cu ceea ce ne este destinat, chiar dacă nu reușim întotdeauna să vorbim cu înțeles despre destin.[110] Cum se întâmplă în cazul credinței adevărate, ceea ce căutăm prin efort îndelung și nesigur ne este oferit în ultimă instanță ca un dar. Omul dorește să creadă sincer în ceea ce transcende voința sa, se luptă cu sine și cu ceea ce pare să-l oprească pe această cale, se dedică trup și suflet acestei credințe, însă când ea survine cu adevărat îl întâmpină în felul unui dar din altă parte, de sus, cum obișnuim să spunem.

Așadar, paradoxul te întâmpină aproape la tot pasul în astfel de situații. Este ceea ce Kierkegaard discută în dese rân-

---

109. Cum știm, Schopenhauer va susține că omul poate să facă tot ce vrea sau ce dorește, doar că lucrul voit este ceva determinat în ultimă instanță cu necesitate. Legea care face din voința liberă o simplă aparență este cea a cauzalității, o expresie a principiului rațiunii suficiente. Cu alte cuvinte, însăși survenirea actului de voință – care ne lasă impresia unei reale libertăți – este în cele din urmă în dependență de altceva (*cf. Despre libertatea voinței*, ed. cit., pp. 45 *sq.*). În consecință, un paradox în felul celui despre care vorbește Beidhavi nu-și poate face loc în această viziune modernă asupra libertății.

110. Am putea revedea în această privință unele pagini, pe nedrept ignorate, cum sunt cele semnate de Vasile Băncilă (*Ideea de destin*, 1936), Constantin Rădulescu-Motru (*Timp și destin*, 1940) sau, mai recent, de Andrei Pleșu (*Minima moralia*, 1988, cap. VI, „Judecata morală și problema destinului“). Astfel de pagini ne fac încă o dată atenți la modul – dificil totuși – în care se poate vorbi cu înțeles despre ceea ce numim destin.

duri, de exemplu în *Fărâme filozofice* (capitolul III din această scriere este intitulat „Paradoxul absolut“). Prologul întregii discuții este admirabil. „Să nu gândim însă rău despre paradox, fiindcă paradoxul este pasiunea gândirii, iar gânditorul fără paradox este ca și îndrăgostitul fără pasiune: un tip mediocru. Culmea oricărei pasiuni este de a-și dori propria pieire și, tot așa, pasiunea cea mai înaltă a rațiunii este de-a dori scandalul, chiar dacă, într-un fel sau altul, scandalul îi va fi și pieirea. Culmea paradoxului gândirii este de-a voi să descopere ceva ce nu poate gândi singură. Această pasiune este de fapt omniprezentă în gândire, chiar și în gândirea individului – în măsura în care atunci când el gândește nu mai este doar el însuși.“[111] Paradoxul absolut la care se referă aici scriitorul danez este cel al Întrupării lui Dumnezeu, al revelației sale prin Iisus Hristos, fapt ce nu poate fi redat în termenii gândirii logice. Alte paradoxuri privesc ceea ce tinde să ne definească pe noi ca oameni: faptul cunoașterii de sine, iubirea nemijlocită față de celălalt, dorința de a gândi însuși modul de existență care ne este propriu. Dar, înainte de toate, dorința de a accede la ceea ce aduce cu sine o diferență absolută, așa cum este prezența a ceva divin. Ideea revine în scrierea publicată după numai patru zile, *Conceptul de angoasă*, vorbind mai cu seamă despre conștiința păcatului și libertate. Observă cum paradoxul își face loc definitiv în viața și în trăirile omului. Astfel se explică faptul că, deși condiționat din punct de vedere istoric, omul se poate vedea totuși liber pe sine. În definitiv, el este deopotrivă condiționat și cu adevărat liber.[112]

---

111. Traducere din daneză de Adrian Arsinevici, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 53; a se vedea și pp. 54-62, unde sunt numite câteva paradoxuri insolubile, apte oricând să țină gândirea în stare de perplexitate.

112. Am putea recunoaște această idee, în aceeași formulă paradoxală, și la alți interpreți de mai târziu, așa cum este Mircea Eliade. În *Memorii II (1937–1960)*, este consemnată o discuție pe care Eliade a avut-o, în vara anului 1958, la Tokio, cu un profesor japonez de filozofie, căruia

Finitudinea care-i este proprie nu mai înseamnă nicidecum supunere, situare a vieții sub categorii fruste sau primare. În ultimă instanță și în ea însăși, libertatea pe care o resimte este realmente necondiționată.

Pare destul de contradictorie această din urmă imagine a omului. Doar că ea nu face decât să regăsească acea tensiune vie ascunsă în chiar ființa sa. Termenii ce par să se excludă definitiv, anume condiționare istorică și libertate deplină, refac o conjuncție perfect antinomică. Această conjuncție este analoagă într-un fel celei erotice, care, deși absolut intimă, prezervă o distanță enormă între cei care dau viață iubirii ca atare. Ceea ce prinde ființă astfel, în chip pur, și totuși sensibil, manifestă într-adevăr o tensiune cu totul neobișnuită.

îi amintește că Nagarjuna și urmașii săi erau confruntați cu ceea ce dincoace, în Europa, s-a numit *coincidentia oppositorum*. „Or, *coincidentia oppositorum* ne întâmpină [...] din ce în ce mai insistent în întreg momentul istoric în care ne aflăm: bunăoară, cum e posibilă libertatea într-un univers condiționat? cum poți trăi în Istorie fără a o trăda, fără a o nega, și totuși participând la o realitate transistorică? În fond, problema e aceasta: cum să recunoști *realul* camuflat în *aparență*?" (*cf.* în ediția din 1991, Humanitas, București, pp. 178-179).